Ana Fernández Cebrián

akal

Fábulas del desarrollo

Franquismo y capitalismo

Ana Fernández Cebrián

akal

Fábulas del desarrollo

Franquismo y capitalismo

Akal / Reverso/Historia crítica / 25

Ana Fernández Cebrián

Fábulas del desarrollo

Franquismo y capitalismo

akai

ARGENTINA

ESPAÑA

MÉXICO

Diseño interior y cubierta

RAG

Director

Juan Andrade

Queda prohibida la reproducción, plagio, distribución, comunicación pública o cualquier otro modo de explotación –total o parcial, directa o indirecta– de esta obra sin la autorización de los titulares de los derechos de propiedad intelectual o sus cesionarios. La infracción de los derechos acreditados de los titulares o cesionarios puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (artículos 270 y siguientes del Código Penal).

Ninguna parte de este libro puede utilizarse o reproducirse de cualquier manera posible con el fin de entrenar o documentar tecnologías o sistemas de inteligencia artificial.

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Esta traducción se basa en Fables of Development. Capitalism and Social Imaginaries in Spain (1950-1967), de Ana Fernandez-Cebrián, y se publica con el permiso de Liverpool University Press. Todos los derechos reservados.

Título original

Fables of Development. Capitalism and Social Imaginaries in Spain (1950-1967)

© Ana Fernández Cebrián, 2023

© Ediciones Akal, S. A., 2026

para lengua española

Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996

atencion.cliente@akal.com

www.akal.com

facebook.com/EdicionesAkal

@AkalEditor

@ediciones_akal

@ediciones_akal

ISBN: 978-84-460-5802-1

—Porque es un poco así, el tiempo transcurre a hurtadillas, disimulando, no le vemos andar. Pero de pronto volvemos la cabeza y encontramos imágenes que se han desplazado a nuestras espaldas, fotos fijas, sin referencia de fecha, como las figuras de los niños del escondite inglés, a los que nunca se pillaba en movimiento. Por eso es tan difícil luego ordenar la memoria, entender lo que estaba antes y lo que estaba después.

Carmen Martín Gaite, El cuarto de atrás (1978)

Qualsevol nit pot sortir el sol.

Jaume Sisa (1975)

Agradecimientos

Para que alguien pueda escribir un libro muchas personas aportan sus conocimientos, su trabajo o su afecto. Toda esa energía colectiva me acompaña en este ensayo, cuyo tiempo de escritura es también el tiempo de un cáncer diagnosticado al comienzo de la pandemia del Covid-19. Estoy muy feliz de poder publicarlo porque eso significa que también pude terminar mi tratamiento con un buen pronóstico. Por este motivo quiero dar las gracias en primer lugar a los trabajadores del Sidney Kimmel Cancer Center de Jefferson Hospital en Filadelfia y a los trabajadores de la Sanidad Pública en España. Todos ellos trabajaron duramente para que los pacientes pudiéramos recibir nuestros tratamientos oncológicos y nos acompañaron en los hospitales cuando nadie podía hacerlo porque aún no existía una vacuna. Nunca olvidaremos sus esfuerzos en una época tan difícil.

Me siento muy afortunada por las conversaciones y el apoyo brindado por amigos y colegas que me ayudaron durante estos años en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Princeton, en particular a los miembros del comité de la tesis que está en el origen de este libro: Germán Labrador, Ángel Loureiro, Rachel Price, Arcadio Díaz-Quiñones y Rubén Gallo. También quiero agradecer al equipo de Liverpool University Press, que publicó el libro en inglés, y a Martí Sales que me concedió el permiso para utilizar la imagen que aparece en la portada. Muchas gracias también a Anna Pacheco y Andrea Gumes por llevar este libro a su Ciberlocutorio con tanto cariño.

Me da mucha alegría expresar mi gratitud por haber podido compartir conversaciones con tantos amigos, colegas e interlocutores sobre algunos temas relacionados con el contenido del libro o sobre el proceso de escritura: Yasmina Aidi, Gustavo Alares, Iria Ameixeiras y Pablo García Martínez, Flor Barceló, David Becerra, Miguel Ángel Blanco, Eduardo Bravo, Jennifer Calles, Cristina Catalina, Antonio Córdoba, Juan Escourido, Marta Fernández y Javier Alonso, Rodrigo Fernández, Felisa Ferraz y José

Calvo, Marta Ferrer, Elena Fraj y Miguel Ángel Ramos, Tatjana Gajic y Steven Marsh, Belén Gopegui, Liz Hochberg y Francisco Robles, Daniel Hübner, Vega López, Luis López Carrasco, Almudena Marín-Cobos, Helena Miguélez Carballeira, Alberto Medina, Renata Ruiz, Benita Sampedro, Jana Soler, Andrea Toribio, Gonzalo Torné, Carlos Varón y Juan Manuel Zaragoza.

Muchas gracias también a mi pandilla de amigas (todas las Anas, Noelia, Fanana, Esther, Lorena, Carmen, Paula…) y a mis amigos en redes. Miguel Caballero ha sido un interlocutor y un amigo excepcional desde hace una década y aprecio mucho sus valiosos comentarios y que haya custodiado el manuscrito cada vez que pasaba por un quirófano. Estoy profundamente agradecida por la hermosa traducción del texto al inglés que realizaron el equipo formado por Luis de Juan Hatchard y Twister, su Border Collie bilingüe. Su atenta lectura y sus sugerencias, así como su gran sentido del humor fueron de gran ayuda en el tramo final de escritura. De igual modo quiero agradecer en esta nueva etapa del libro en español el apoyo de mis compañeros y amigos del IES Domingo Miral de Jaca (Huesca) y del Movimiento por la Dignidad de la Montaña. Gracias a Crispi, Ánchel, Alberto, Raúl, Laurica, las Anas, Sofía, Paula, Carlos y compañía por la luz y por las risas a este lado del Pirineo.

Aunque ya no pueda leerlo, este libro está dedicado a mi padre, Antonio, que siempre me apoyó con cariño en mis decisiones y me ayudó a conseguir muchos de los archivos que forman parte de este ensayo, el cual intenta entender como era el país en el que vivieron nuestros padres y todos aquellos que nacieron o crecieron en los años 50 y 60. También está dedicado a mi madre, Ana, una persona cuya generosidad ilumina la vida de mucha gente, y al resto de mi maravillosa familia, Víctor, Patricia, Elena y Guillermo. El camino recorrido para poder escribir este libro ha sido posible gracias a Víctor Pueyo, que me acompañó en parte de este viaje con su bondad, su alegría y su sabiduría. Por último, agradezco enormemente a Juan Andrade y a Tomás Rodríguez en Akal por la confianza en este proyecto.

Introducción

«Llaman milagro al desarrollo, pero el milagro está en el reparto».

Cartel anónimo colocado en la puerta de la iglesia de Sástago (Zaragoza)

Eloy Fernández Clemente y Carlos Forcadell. «El bajo Ebro», Andalán (1973)

«El Desarrollo es el nuevo nombre de la paz».

Populorum Progressio, Carta encíclica de Pablo VI (1967)

En un discurso pronunciado en Murcia el 28 de abril de 1946, el general Francisco Franco describía su papel como principal responsable de la política económica de la nación en estos términos: «Nadie nos ha de regalar nada: hemos de deberlo todo a nuestro esfuerzo; y tened presente que yo no soy el Rey Mago que os traiga las cosas de regalo, sino el jefe de un Estado que vengo a deciros: "Hay que luchar, hay que trabajar"» (1959, 937). En esta alocución, realizada semanas después de que el gobierno español fuera condenado en una resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas, el Caudillo evocaba la figura de los Reyes Magos, agentes donantes providenciales en la tradición católica, para advertir a sus compatriotas de los límites de su gestión al frente de un régimen autárquico relegado al aislamiento. Siete años después, en 1953, la misma comparación que Franco había empleado para describir su

rol era utilizada por el periódico ABC en un artículo en el que se celebraban las propuestas políticas del recién elegido presidente de los Estados Unidos, Dwight Eisenhower. Para el diario madrileño, Eisenhower dejaría de desempeñar el papel de «Rey Mago y el prestamista del mundo» («La administración Eisenhower…», 57) tras el cese de las ayudas del Plan Marshall a los países europeos. La nueva administración norteamericana era elogiada por su intención de poner fin a «la era de economía dirigida de los presidentes Roosevelt y Truman» e inaugurar lo que el periódico calificaba como «el comienzo de un nuevo ensayo político de individualismo capitalista», que operaría como el principal «factor de cohesión mundial del que depende hoy en gran parte todo el sistema de occidente» (57).

En septiembre de ese mismo año 1953, el gobierno de Franco sellaba su alianza con los Estados Unidos en los Pactos de Madrid, unos acuerdos bilaterales de ayuda económica, asistencia técnica y defensa mutua. Aunque el país no había sido beneficiado por las ayudas del Plan Marshall, los Pactos continuaron la línea de financiación al régimen franquista que el gobierno estadounidense había iniciado en 1950 con la autorización de un préstamo inicial de 62,5 millones a cargo del Export-Import Bank (Lieberman, 2005, 39), concedido tras el anuncio del general Franco en el que ofrecía su cooperación en la guerra con Corea[1]. Después de la evidencia del fracaso de las políticas autárquicas que habían llevado al país al borde de la bancarrota, el general Franco reorganizó su gabinete en 1957, incorporando al ejecutivo a un grupo de tecnócratas que obedecieron de buen grado los dictados de las instituciones en las que se integró el país a partir de 1958: el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización para la Cooperación Económica Europea[2]. Los tecnócratas en el gobierno, en muchos casos vinculados a la organización Opus Dei, fueron los encargados de llevar a cabo las reformas que se materializaron en el Plan de Estabilización y Liberalización de 1959 y en la posterior planificación indicativa de los tres Planes Económicos de Desarrollo Social (1964-1967, 1968-1971 y 1972-1975).

El desarrollismo en la España de Franco se forjó en esta compleja dialéctica entre el poder soberano del dictador, entendido como un poder político teológico, y el surgimiento de un régimen

tecnocrático autoritario en el que nuevos modos de gobernanza promovieron y ordenaron formas emergentes de vida. Las ficciones colectivas que he denominado «fábulas del desarrollo» median en este cruce entre la ideología nacional-católica, el liberalismo económico y la teología política de la dictadura y surgen a partir de una reflexión de Jacques Derrida en la que reivindica un análisis cuidadoso de las fantasías sociales que sustentan el capitalismo: «No hay capital sin fábula acreditada» (2010, 62). Según sus reflexiones, lo fabuloso implica no solo la atención hacia la creación discursiva, sino también la consideración sobre «el acto, el gesto, la acción […] para poner en escena unos seres vivos, para acreditar la interpretación de un relato, para "hacer saber", para hacer el saber» (59). Sobre la base de esta propuesta, este libro examina los imaginarios que dieron forma a las ficciones, los discursos políticos y las prácticas sociales que giran en torno a la puesta en escena de «fábulas» sobre el capital en las que se administra públicamente el «hacer saber» histórico, así como las lecciones políticas y morales que de ellas pueden extraerse. Para ello tomo la noción de «imaginarios sociales» en el sentido propuesto por Cornelius Castoriadis en La institución imaginaria de la sociedad (1975) para referirse a la actividad generadora colectiva que moldea la autocomprensión de las comunidades y que se encarna en las instituciones a las que animan y transforman. Siguiendo estos enfoques, el análisis que propongo de la transición de la autarquía al capitalismo tecnocrático se basa en la exposición de este proceso como una problemática instituida en el nivel imaginario y retratada ficticiamente en un conjunto de narraciones providenciales. El estudio de los imaginarios sociales presentes en los textos literarios, el cine, los noticieros, los cómics y las fuentes periodísticas, entre otros artefactos culturales del periodo, nos llevará a comprender por qué el general Franco aludió a la figura de los Reyes Magos para hablar de su responsabilidad económica, por qué proliferaron las visiones de extrañas aeronaves en los cielos españoles, o por qué la caridad y los juegos de azar se convirtieron en dispositivos para la redistribución de la riqueza o los recursos en los años 50 y 60.

Las «fábulas del desarrollo» examinadas en este libro se caracterizan por la recreación de un contenido providencial que la Modernidad a menudo niega ostensiblemente[3]. A raíz de los recientes debates sobre los aspectos teológicos y las implicaciones «encantatorias» del

capitalismo, me centro en una paradoja básica: ¿Por qué el llamado «milagro económico español» –supuestamente un proceso secular, racional y tecnocrático– se retrató a través de narrativas en las que elementos providenciales, sobrenaturales o extraordinarios estuvieron a menudo involucrados? Para responder a esta pregunta, este libro examina las ficciones culturales y la vida social colectiva de los años 50 y 60, momento en el que España pasó de la autarquía al desarrollo industrial y turístico. Más allá de los relatos sobre el progreso, la modernidad y la satisfacción del consumidor a nivel global y nacional, los archivos culturales del periodo ofrecen hallazgos intelectuales imprescindibles para entender las expectativas de una mayoría social que vivía en la precariedad producida por la distribución desigual de la riqueza y los recursos y que carecía de ingresos suficientes para adquirir los bienes de consumo que se publicitaban. A partir del examen de archivos interdisciplinares y de prácticas sociales que aún no han recibido una atención crítica detallada, cada capítulo de este libro ofrece un análisis de las narrativas providenciales que dieron sentido a los imaginarios sociales sobre la economía en el periodo que abarca desde 1950, año en el que el gobierno franquista comenzó a integrarse en los mercados e instituciones internacionales tras sus acuerdos con los Estados Unidos, hasta la implementación del Primer Plan de Desarrollo Social (1964-1967).

El filósofo Louis Althusser habló de «desarrollo desigual» para describir el proceso por el cual, en cualquier formación social, el desfase (décalage) entre las instancias económicas, políticas e ideológicas no solo no plantea una amenaza, sino que es completamente necesario para sustentar su coherencia como totalidad histórica. En el caso de España, en las décadas de los 50 y los 60 este desfase se expresó a través de una serie de narrativas que mediaron en las contradicciones entre el liberalismo económico y la ideología teológico-política. Estas contradicciones, que representan las contradicciones inherentes en el desarrollo desigual inmanente a cualquier formación social, caracterizaron la posibilidad misma del desarrollismo franquista. En esta coyuntura histórica, el concepto de «desarrollo desigual» explica la proliferación de lo que Fredric Jameson denominó «narrativas providenciales» en la literatura, las artes audiovisuales, los medios de comunicación y los discursos políticos. En su ensayo

«Experimentos del tiempo: providencia y realismo», Jameson describía las narrativas providenciales como aquellas formas que articulan las nociones de destino y providencia en un tiempo histórico que comenzaba a experimentarse en la Modernidad como un tiempo secular. Lo «providencial» es descrito por el crítico norteamericano como una superación de la antinomia entre el libre albedrío y la predestinación, entre el voluntarismo y el fatalismo, que se despliega en estructuras discursivas en las que las nociones de salvación, de milagro o de resurrección son resignificadas en clave secular. En una coyuntura marcada por la creciente presión de la economía monetaria, Jameson destaca el «papel sincrónico del capital» (2013, 223) como «nexo efectivo» de los destinos individuales y colectivos, por lo que la esencia financiera de la noción de «providencia», entendida tanto en un sentido sagrado como secular, es clave a la hora de analizar las ficciones de una coyuntura histórica.

Los imaginarios sociales que se articulan en coyunturas de transición como la que analizo en estas páginas son precisamente los que nos ayudan a comprender las contradicciones entre las instancias económicas, políticas e ideológicas de una formación social en la compleja temporalidad del cambio histórico[4]. De este modo, los elementos milagrosos, prodigiosos o sobrenaturales que poblaron las «fábulas del desarrollo» utilizadas por el régimen franquista y los creadores simpatizantes de la dictadura para celebrar los logros del crecimiento económico y los flujos de capital fueron dotados de nuevos significados en las prácticas de resistencia estética y política de los creadores antifranquistas. Sus producciones culturales no solo hicieron posible la interrupción, el desplazamiento o la destrucción simbólica de las narrativas enunciadas por los aparatos ideológicos del Estado franquista, sino también la creación de espacios de comunicación en los que los imaginarios alternativos promovieron una reflexión sobre la posibilidad de nuevas formas de vida en común que desafiaban esas narrativas. Sobre la base de las experiencias de la gente que vivió la dictadura franquista y de su imaginación sobre un tiempo futuro que nos incluye es posible elaborar nuevas secuencias históricas que contengan propuestas para la transformación del actual modelo económico, político y social. Para ello, es necesario profundizar en los análisis críticos sobre las continuidades y discontinuidades

históricas y culturales que dan forma a nuestra propia experiencia del capitalismo en el presente y a nuestra capacidad para construir e imaginar otros futuros posibles.

La primera parte de este ensayo, titulada «Mundos soñados del desarrollo: imaginarios de la Guerra Fría en la España de Franco», aporta un nuevo enfoque a los estudios existentes sobre la posición de España dentro del orden global de la Guerra Fría. A partir de un corpus inexplorado de objetos culturales y prácticas sociales, los capítulos de esta sección proponen un análisis sobre avistamientos supuestos o fantaseados de fenómenos aeroespaciales no identificados, así como su representación en la ciencia ficción espacial. En el contexto español, la presencia de platillos volantes y otras muestras de tecnología aeroespacial fue comúnmente interpretada como un signo providencial que impregnó y moldeó nuevos imaginarios políticos sobre la intervención estadounidense en el país, sobre el papel del catolicismo y sobre las políticas de liberalización económica implementadas en España tras su incorporación al sistema capitalista occidental. La segunda parte, «Capitalismo providencial», examina las instituciones sociales y culturales que los medios de comunicación controlados por el Estado presentaron como «manos invisibles» smithianas de la distribución de la riqueza y los recursos: loterías nacionales, rifas, concursos, tómbolas, prácticas caritativas y el funcionamiento del propio capitalismo de Estado. En esta compleja relación entre la proliferación de oportunidades que los juegos generaban, la cultura de consumo emergente y la gestión de la desigualdad social, los capítulos de esta sección describen cómo la noción liberal del «azar» y la idea católica de «providencia» se superpusieron en ficciones, prácticas sociales y discursos institucionales. Sostengo que esta superposición ideológica es particularmente significativa en la medida en que funciona como una matriz simbólica de los imaginarios sociales sobre la distribución de capital en este período[5].

«EL MILAGRO ESPAÑOL»: DESARROLLO Y REENCANTAMIENTO DEL MERCADO EN LA ERA DE LOS MILAGROS ECONÓMICOS

Con motivo de la campaña de conmemoración de los llamados «XXV Años de Paz Española» (1964), una junta interministerial presidida por el ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga, promovió la creación de numerosas producciones cinematográficas y televisivas relacionadas con el evento. Acompañado de una extensa campaña publicitaria, en noviembre de 1964 se estrenaba Franco, ese hombre, un largometraje documental que la junta había encargado al director José Luis Sáenz de Heredia. El film repasaba la historia reciente de la nación a través de la vida del Caudillo, atendiendo a los «hechos prodigiosos» de una biografía que se caracterizaba por la «inalterable aureola de salvador que irradia de su figura». La narración de la vida del dictador se detiene en el día 1 de octubre de 1936, fecha en la que el general era investido en Burgos con sus nuevos poderes como jefe del Estado, En ese momento, la película se interrumpe para trasladar a los espectadores a los archivos de la Filmoteca Nacional, donde el propio Sáenz de Heredia comenta ante las cámaras que las cintas que exhibe a sus espaldas y que contienen abundante metraje sobre la Guerra Civil no serán mostradas en esa ocasión.

A cambio de esta elipsis visual, el relato sobre los acontecimientos de 1936 a 1939 se realizará en otro lugar desde el que poder recordar este periodo «serenamente, en el ambiente más apropiado y que mejor puede sintetizar la España que ha sido posible gracias a aquella inevitable cirugía», en palabras del director. La reflexión sobre el periodo comprendido entre «el caos de 1936» y «la venturosa realidad de 1964» tiene lugar en el pabellón español construido para la Feria Mundial de Nueva York. En este nuevo escenario, filmado en lujoso Technicolor, Sáenz de Heredia conversa sobre el periodo bélico con Manuel Aznar, embajador español en Naciones Unidas y autor del libro Historia militar de la guerra de España (1940). Aznar elabora un discurso panegírico sobre el Caudillo y sobre la «epopeya» bélica rodeado por los visitantes del pabellón, que disfrutan de las exposiciones que acaparan la atención de la prensa internacional. Como prueba del interés mostrado por parte del país aliado, el documental mostraba a los espectadores las páginas del reportaje que la revista Life había dedicado al edificio bautizado como «La joya de la Feria». El

periódico ABC ampliaba esta información, reconociendo que el pabellón había hecho «en seis meses por el prestigio de España más que muchas décadas anteriores» (Ramírez de Lucas, 1964, 20).

En la construcción de esta nueva imagen de España como país que podía competir exitosamente con otros en el escaparate de una feria internacional, la historia nacional se presentaba como una narración lineal en la que convivían las exposiciones de objetos históricos como el cetro y corona de los Reyes Católicos o la espada del Cid con la exhibición de artesanía popular y de mercancías como juguetes, zapatos o motocicletas, frutos de la modernización industrial de los años 60. Los espectadores que recorrían el espacio del museo realizaban un viaje en el tiempo en el que las obras de Francisco de Goya, Diego Velázquez o Francisco de Zurbarán compartían espacio con las de creadores contemporáneos como Salvador Dalí o Pablo Picasso[6]. El diseño del pabellón contribuía a reforzar el valor del patrimonio nacional como el producto de un continuum histórico que habría culminado en un periodo de modernización económica, en el que España se incorporaba al orden capitalista global como nación «desarrollada». Una idea que el ministro de Asuntos Exteriores, Fernando Castiella, resumía ante las cámaras de la cadena estadounidense NBC en el mismo año en el que se había puesto en marcha el primer Plan de Desarrollo Económico y Social: «Nuestro Pabellón pretende ser no solo un testimonio de los valores perdurables de la cultura española, sino también una muestra del progreso material de la España actual, de su voluntad de progresar económica y socialmente» (citado en Rosendorf, 2014, 174). El estado franquista configuraba así una narrativa que garantizaba la reinscripción de siglos de historia en el relato teleológico del progreso, al tiempo que justificaba de manera retrospectiva la «inevitable cirugía» de la Guerra Civil, de la que hablaba Sáenz de Heredia, como el requisito indispensable para alcanzar una prosperidad cimentada en el concepto de paz como sinónimo de estabilidad política. La propaganda sobre el reconocimiento internacional del pabellón operaba de este modo como un vehículo para la promoción de los planes de desarrollo ante el público español que acudía a las salas de cine para ver el documental.

El camino hacia estos planes se había iniciado seis años antes. En

1959, el gobierno había presentado su Plan de Estabilización y Liberalización, un proyecto que Franco acogió en un principio con reticencias y que incluía una serie de reformas en relación con la liberalización del comercio y las importaciones, mayores facilidades para la inversión de capital extranjero, nuevos controles sobre el déficit fiscal y la inflación y la homologación de los tipos de cambio con el dólar (López y Rodríguez, 2010, 138; Núñez y Tortella, 2014, 562-567). Tras un año de recesión, entre 1961 y 1964 el Producto Interior Bruto creció a un ritmo de un 8,7% anual y la renta per cápita superó a la de Irlanda, Grecia, Portugal y los países del Este europeo (Gallo, 1974, 343). La población activa agraria, que en 1950 aún representaba un 50% del total, descendió hasta un 28% en 1968 y entre cinco y seis millones de habitantes abandonaron sus comunidades rurales con el objetivo de buscar trabajo en las ciudades o en el extranjero. En este sentido, las divisas en forma de remesas enviadas por los trabajadores emigrados y las que reportó el turismo, que pasó de siete millones y medio de turistas en 1961 a más de diecisiete millones en 1966, fueron decisivas para el crecimiento económico del país (Longhurst, 2000, 17-19; Pack, 2006, 214-220). Usando estos datos macroeconómicos, desde finales de los años 50 los tecnócratas comenzaron a propagar el mito político del «milagro económico» de España como una hoja de ruta para lo que en la década siguiente afirmarían que era una sociedad de consumo «post-ideológica» (Pavlović, 1995, 10), cuya legitimidad no descansaba en la voluntad popular sino en la «eficacia» para garantizar el desarrollo.

En fecha tan temprana como 1949, Alberto Ullastres, ministro de Comercio de 1957 a 1965 y miembro del Opus Dei, cursó una invitación a economistas como Friedrich Von Hayek, Walter Eucken, Joseph Schumpeter y Wilhem Röpke (Ban, 2016, 102-115). Ullastres era uno de los discípulos del economista Heinrich von Stackelberg, antiguo miembro del Partido Nazi y figura destacada del ordoliberalismo cuyas enseñanzas como profesor en la Universidad Complutense de Madrid tuvieron una gran acogida entre una nueva generación de economistas y políticos (Ban, 2016, 102-115). En el verano de 1949, Hayek presentó sus obras Camino de servidumbre (1944) e Individualismo y orden económico (1948) en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo donde, invitado por el Instituto de Cultura Hispánica, pronunció tres conferencias

sobre economía libre y economía intervenida. En su visita estuvo acompañado por su discípulo en la London School of Economics Lucas Beltrán, único español presente en las sesiones anuales de la Mont Pèlerin Society, y por Juan Sardá, futuro arquitecto del Plan de Estabilización y Liberalización (1959).

Desde comienzos de la década de los 50, miembros del Opus Dei comenzaron a extender su papel como agentes de la reestructuración neoliberal en todo el mundo de habla hispana como economistas, ejecutivos, pedagogos, legisladores y formadores de opinión[7]. La historiadora Bethany Moreton (2021) ha estudiado la llamada «Escuela de Navarra del neoliberalismo católico» como un proyecto de teología económica que puede sumarse a la red de escuelas neoliberales del siglo XX con unas características propias relacionadas con su raíz nacional-católica, las cuales se manifiestan en unas creencias sobre el libre mercado que se expresan en «formas sagradas e íntimas basadas en la falta de libertad» (107). El nombre «Escuela de Navarra» lo toma Moreton de la universidad insignia desde la que los miembros del movimiento ultra-conservador de élite difundieron sus propuestas de política económica, formación empresarial y práctica religiosa al ámbito hispano. Su proyecto se sumaba así a otras corrientes neoliberales reunidas en la Mont Pèlerin Society cuyas ideas permearon las políticas tecnocráticas, entre las que destacan la Escuela de Chicago de economía neoclásica o el ordoliberalismo alemán (Mirowski y Plehwe, 2009, 42). La singularidad de la Escuela de Navarra residió en su expansión de un capitalismo «espiritualizado», ya que, mientras otras escuelas económicas publicitaban sus ideas como ciencia positiva, los tecnócratas del Opus Dei justificaron explícitamente la teología empresarial y abrazaron la tarea esencial de transformar las almas para los mercados (Moreton, 2021, 91). De esta manera, el autoritarismo tecnocrático del Opus Dei pudo aparecer como un mediador entre el código ideológico del nacional-catolicismo y el del desarrollismo tecnocrático. El Opus Dei actuó como un mediador evanescente capaz de superar y suturar las contradicciones entre el desarrollo económico y el atraso ideológico, las cuales se reestructuraron a nivel político con la implementación de políticas tecnocráticas que permanecieron arraigadas en una matriz ideológica neo-feudal.

Con la emergencia de los estados-providencia europeos tras Segunda Guerra Mundial, las escuelas neoliberales buscaban reforzar un modelo que rechazaba la idea de que la justicia distributiva pudiera formar parte de las atribuciones del Estado, cuya única política social efectiva debería ser garantizar el orden legal y jurídico para que la sociedad se desarrollara como una empresa. Se trataba de una visión de la distribución de la riqueza patriarcal y autoritaria, anclada en un modelo patrimonial de estratificación social. Una visión en la que la responsabilidad individual y la caridad en sus diferentes formas se consideraban los únicos remedios para solucionar los problemas de la pobreza estructural. Los tecnócratas del Opus continuaban de este modo el proyecto nacional-católico que el ideólogo proto-fascista Ramiro de Maeztu había imaginado para España (Villacañas, 2000, 413-480; Botti, 2008, 160-176; Arbaiza, 2020, 154-186). Un proyecto que tenía como objetivo consolidar en el país un capitalismo católico sostenido por una sociedad de clases medias despolitizadas que pudiera integrarse en los circuitos políticos y económicos internacionales y que Florentino Pérez Embid resumió en 1949 en la fórmula «españolización de los fines y europeización de los medios» (citado en Casanova, 1983, 29)[8]. En 1971, el general Franco afirmó categóricamente en presencia del general Vernon Walters, enviado de Richard Nixon, que el proyecto desarrollista había completado con éxito la consolidación de este modelo social en España con la frase: «Mi verdadero monumento no es aquella Cruz del Valle [de los Caídos], sino la clase media española» (citado en García Escudero, 1987, 254). En este sentido, autores como Emmanuel Rodríguez (2022) y José Luis Villacañas (2022) han considerado el desarrollismo español como una «revolución pasiva». Se trata de procesos que tienen lugar en aquellos estados «que se modernizan por guerras nacionales o por reformas sin pasar por una revolución política según el modelo jacobino radical» (Villacañas, 2022, 201) y que se caracterizan por funcionar como «un dispositivo que aplasta, mediante represión e incluso guerra, a los elementos sociales subalternos recalcitrantemente rebeldes» (201). Según esta interpretación de inspiración gramsciana, el gobierno dictatorial habría emprendido la modernización económica en España sin llevar a cabo las políticas sobre las que se sustentaba el pacto social fordista, el cual incluía la implementación de un estado de bienestar.

Durante los años 50 y 60, el capitalismo español se inscribió en lo que instituciones como el Banco Hispano-Americano denominaron en 1962 la «Mística del Desarrollo» (21), un paradigma que gobernaba cada esfera de la vida social presentando la libertad económica como fuente de legitimidad para la creación de instituciones que conformaban un nuevo orden político, pero también moral. Poco antes de la entrada de los tecnócratas en el gobierno de España en 1957, el ideólogo vinculado al Opus Dei Rafael Calvo Serer había publicado La aproximación de los neoliberales a la actitud tradicional (1956), un ensayo en el que dialogaba con algunos los economistas de la Mont Pèlerin Society para destacar la existencia en España de un estado fuerte que, auspiciado por el sector nacional-católico del régimen franquista, permitía albergar el desarrollo de la economía bajo el paraguas de las nuevas racionalidades neoliberales. En su intento por pensar la integración de España a nivel internacional, Calvo Serer se adhería a los discursos de los arquitectos intelectuales del movimiento neoliberal global, quienes desde su reunión fundacional en Mont Pèlerin en la Semana Santa de 1947 se habían centrado en la teología cristiana y su relación con la economía (Moreton, 2021, 88-90).

Los principios del liberalismo económico que informaron las economías de posguerra en el bloque capitalista durante la Guerra Fría eran herederos de la teodicea providencialista que pensadores como Adam Smith habían articulado a partir de una visión metafísica y moral que explicaba el funcionamiento del mercado. En su célebre alegoría sobre la mano invisible, la manus gubernationis de la filosofía escolástica retornaba como metáfora teológica de la divina providencia que se manifestaba en un orden producido por un juego contingente de efectos inmanentes (Graeber, 2014, 44). En esta visión, la mano invisible del mercado trabajaba para convertir el comercio humano y los deseos circulando alrededor de él en una estructura que décadas después el economista Milton Friedman describiría como «el milagro del libre mercado» (Vogl, 2015, 28). Como señaló más recientemente Giorgio Agamben en El reino y la gloria: Una genealogía teológica de la economía y el gobierno (2008), en la economía moderna se produciría un trasvase secular de la concepción cristiana de la historia y de la providencia trinitaria, la cual emergió bajo el signo

del paradigma económico de la oikonomía, entendida como la actividad divina de autorrevelación, gobierno y cuidado del mundo. Según analiza Jorge Pérez, la transición de la autarquía al desarrollismo franquista es precisamente el contexto en el que se produciría el paso de la teología política, que giraba en torno a la figura del soberano investido de poder divino (Franco), a la teología económica, un paradigma de gobernanza en el que la administración de la ley coincide con la oikonomia divina (142-143).

Estas conexiones entre la teología y el mercado en la economía moderna ya habían sido examinadas en el periodo entreguerras por Walter Benjamin en su texto Capitalismo como religión (1921), en el que postulaba que el capitalismo no solo tendría unos orígenes religiosos, sino que sería en sí mismo un fenómeno esencialmente religioso. En su opinión, la política y la vida cotidiana habían quedado subyugadas por el poder económico, que habría secuestrado por completo la fe, el futuro, el sentido del tiempo y la esperanza. Benjamin exploraba de este modo la dimensión teológica y sobrenatural del capitalismo y analizaba, entre otras cuestiones, la dimensión mítica del dinero, comparando las imágenes de santos de las diversas religiones con «el espíritu que habla desde la ornamentación de los billetes bancarios» (290). En este sentido, resulta especialmente significativo recordar cómo en España, desde 1947, cada peseta estuvo acuñada con el lema «Francisco Franco, Caudillo de España por la Gracia de Dios» rodeando del rostro del Generalísimo. Un lema con el que Franco fue consagrado tras el Te-Deum de 1939 y que continuó presente en monedas que continuaron en circulación hasta 1997.

La continuidad de la dictadura franquista tras la derrota de los fascismos europeos fue posible gracias a la intervención política estadounidense, que acompañó su estrategia de expansión del capitalismo de mercado con el despliegue de bases y tecnología militar en territorio español, incluyendo la presencia de armas atómicas (Delgado, 2014, 47). Se trataba de una estrategia geopolítica que se articuló en torno a la idea de «Desarrollo», concepto clave utilizado en el llamado «Programa de cuatro puntos» presentado por Harry Truman en su discurso de toma de posesión como presidente el 20 enero de 1949[9]. La noción de «Desarrollo»

se convirtió en el significante político en torno al cual pivotó la propuesta de intervención de los Estados Unidos en el nuevo orden global, con el que el país afirmaba su hegemonía al presentarse como un ideal de modernidad y progreso. El desarrollo basado en el crecimiento económico se presentaba como la única solución eficaz y factible para resolver los problemas de la humanidad dentro de un nuevo paradigma, según el cual, la prosperidad de las naciones quedaba asociada con un nuevo indicador de valor en el que Estados Unidos ocupaba una posición de superioridad: el Producto Interno Bruto.

En su discurso, el presidente Truman ofrecía ayuda y asesoramiento financiero y técnico para contribuir a la construcción en los denominados «países subdesarrollados» o «en vías de desarrollo». Para ello, animaba a otras naciones a ser capaces de superar su situación de «subdesarrollo», considerada como una carencia y no como el resultado de las circunstancias históricas (Rist, 2014, 75-79). Como afirma la historiadora Victoria de Grazia, el modelo de desarrollo estadounidense asociado al modo de producción fordista y a la correspondiente «norma de consumo obrero» (Aglietta, 1986, 130), que incluía bienes de consumo como la vivienda, el automóvil y los equipamientos del hogar, fue rápidamente adoptado como paradigma político y cultural también entre los países europeos:

Los estados de Europa occidental reforzaron aún más sus vínculos con el Atlántico blanco y se mostraron más inclinados a aceptar que su vocación como potencias de segundo orden era garantizar el progreso material de sus propios ciudadanos. Desde ese momento en adelante, la competencia entre ellos dejó de medirse en términos de su poder armamentístico, el tamaño de sus territorios coloniales o sus riquezas imperiales, para empezar a hacerlo dentro del marco de comparación que permitían los datos relativos al producto interior bruto, las tasas de inflación, los índices del gasto en salud y ocio y las curvas que mostraban la difusión de las instalaciones de agua y alcantarillado, los automóviles, las lavadoras y los aparatos de televisión (437-438).

El profundo optimismo con respecto a la sociedad de consumo ofrecía a los ciudadanos un «reencantamiento» del mercado como lugar que podía satisfacer sus demandas y deseos. Un «reencantamiento» que crecía de manera paralela al llamado «desencantamiento del mundo» la célebre expresión con la que Max Weber había descrito la pérdida de las expectativas mágicas y las explicaciones espirituales sobre la realidad como consecuencia de los procesos modernos de racionalización y secularización (55). Filósofos como Theodor Adorno y Karl Löwith analizaron las implicaciones que el paradigma teológico habría tenido en el pensamiento occidental sobre el progreso y el desarrollo, considerando que sería heredero del legado de la tradición de la filosofía patrística en la que la teleología de la historia era concebida como un relato de salvación (Löwith, 1957, 9; Adorno, 2005, 143-160). De este modo, discursos como el del presidente Truman sobre el desarrollo no solo se dirigían a sus compatriotas, sino que también apelaban a una visión compartida en todo el mundo por todos aquellos que pertenecían a una religión salvacionista (Rist, 2014, 77).

La visión del general Franco sobre la Guerra Civil como una cruzada que la providencia avalaba se extendió también a sus discursos en materia económica, en los que el general venía anunciando un «milagro» desde el inicio del conflicto bélico: «Puedo anunciar que España se bastará a sí misma completamente en orden a las industrias de guerra; y que eso que podríamos llamar un milagro se producirá en un plazo de años muy corto» (Franco, 1972, 16). Siguiendo una tradición que se remontaba a la narrativa de las Laudes Hispaniae de san Isidoro de Sevilla, según la cual España se imaginaba como una tierra privilegiada y llena de abundancia, el Caudillo promovió de este modo una suerte de «cornucopianismo» que permeó el imaginario de la economía de posguerra y que se concretó en declaraciones públicas en las que proclamaba la autosuficiencia del país como consecuencia de su riqueza en recursos naturales: «España posee en sus yacimientos oro en cantidades enormes y pizarras bituminosas y lignitos en cantidad fabulosa, aptos para la destilación, que puede asegurar nuestro consumo de combustibles líquidos» (Franco, 1972, 141).

En 1961, dos años después de la puesta en marcha del Plan de

Estabilización y Liberalización económica, Francisco Franco se dirigía a los españoles en su discurso de fin de año recapitulando los logros conseguidos hasta ese momento por su gobierno, en un balance que sintetizaba en la siguiente afirmación: «La sangre de los héroes y de los mártires produjo sus frutos en esto que los profanos llaman el milagro español»[10]. Con esta declaración, el general sentaba las bases discursivas para la producción de un nuevo relato histórico en el que se resignificaba el imaginario teológico del martirio –elemento vertebrador de la imaginación del Nuevo Estado la inmediata posguerra– para justificar el éxito nacional en materia económica[11]. Según este nuevo relato del Caudillo, el «milagro económico» en España no solo encarnaría la culminación del éxito de las nuevas políticas desde los años 50, sino que sería un objetivo que estaría ya inscrito en la misión providencial del régimen desde su origen fundacional: «el Desarrollo económico no es cosa nueva, viene practicándose desde la Cruzada» (1960, 480). En este giro dialéctico, el dictador justificaba las nuevas políticas económicas argumentando que estas ya estaban presentes en sus planes desde la llamada «guerra de liberación», la cual pasaría a tener un sentido político y teológico pero también económico: «La liberación que con la Victoria habría de conseguir para nuestro pueblo no sería verdaderamente efectiva mientras no hubiéramos conquistado la libertad económica que España había venido perdiendo al correr de medio siglo de abandono» («Discursos», 1960, 112). Como señaló Raymond Carr, «la “dictadura de la Vitoria” se convertía de este modo en los años 60 en la “dictadura del desarrollo”» (1983, 223).

AUTARQUÍA, LIBERALIZACIÓN ECONÓMICA Y DESARROLLO

La autarquía de los primeros años de la dictadura respondió al limitado y peculiar sentido de la economía del general Franco y era coherente con sus fundamentos ideológicos como alternativa al modelo de economía liberal, así como con la tradición de un proteccionismo consolidado desde los tiempos de Cánovas del Castillo que se había visto reforzado por el nacionalismo económico

de la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930). Desde el final de la Guerra Civil, el ejército no solo asumió las políticas de justicia, sino que también dirigió la política industrial desde el Instituto Nacional de Industria (INI), un organismo fundado por Juan Antonio Suanzes, inspirado en el modelo del Istituto per la Ricostruzione Industriale creado por el gobierno fascista italiano en 1933. El Nuevo Estado franquista se erigía así como representante colectivo del capital productivo y social mediante el control directo de los medios de producción, de la fuerza de trabajo y del intercambio de bienes en el mercado. Como señaló el economista Carlos Barciela, se trataba de un dirigismo estatal de la economía impregnado de un estilo militar que se impuso en las prácticas y en los discursos institucionales:

La confianza del Régimen en que la autoridad, ejercida sin vacilaciones, podía conseguir un orden económico más eficiente que el del mercado se consagró, incluso, como ley fundamental del Nuevo Estado. El Fuero del Trabajo de 1938 proclamaba, en uno de sus puntos, de manera rotunda y castrense: «Se disciplinarán los precios» («Los años del hambre»).

Junto a las propuestas del liberalismo emergente, cuyo éxito se basaba en el mercado y la libertad del consumidor, algunos de los economistas que diseñaron los planes de desarrollo de los años 60 también se inspiraron en el modelo francés, conocido como «planificación indicativa», basada en la combinación de conceptos keynesianos y la coordinación gobierno-empresa (López Rodó, 1990, 307-313; Estape y Amado, 1986, 206-214). Sin embargo, como señala Bethany Moreton (2021), este modelo formuló proyecciones de políticas que fueron obligatorias para el sector público, pero solo «indicativas» para el sector privado, por lo que en este sentido la planificación era «no coercitiva», simplemente dirigida a eliminar «el peor enemigo del emprendedor, el riesgo» (116). El intervencionismo estatal no cesó con el fin de la autarquía, sino que continuó durante la década de 1960 mediante diversos procedimientos, como la concesión de subvenciones graciables, la existencia de circuitos de crédito privilegiados y el continuo papel

tutelar del Estado en las relaciones laborales –en las que no había autonomía de las partes ya que no había derecho de huelga y los sindicatos no oficiales eran ilegales–. Para facilitar la implementación del nuevo modelo económico, en junio de 1959 se promulgó una nueva Ley de Orden Público, la cual constituyó el último eslabón legal de la cadena represiva que dejaría a los tecnócratas vía libre para la consolidación del Plan de Estabilización (Naredo, 2001, 56). De esta forma, la represión se prolongaba de manera paralela a la progresión del crecimiento económico como parte del binomio que los historiadores Michael Richards (1995; 2013) y Antonio Cazorla (2010) han denominado como «miedo y progreso», los dos elementos de control biopolítico en los que se basó el proyecto modernizador del desarrollismo franquista.

La autarquía había permitido que aquellos grupos sociales que habían ganado la guerra llevaran a cabo un proceso de concentración de la riqueza que les consolidó como parte de la clase dirigente que sigue poseyendo y gestionando gran parte de la riqueza y recursos en España en la actualidad[12]. Los principales beneficiarios de este proceso fueron el sector financiero y los grupos sociales que habían apoyado el golpe militar, a los que se irían sumando los llamados «nuevos ricos», favorecidos por sus relaciones corruptas con la burocracia estatal y por las actividades económicas realizadas en el mercado negro durante el periodo de racionamiento[13]. Hacia estos sectores beneficiados se produjo un trasvase de rentas por parte de las clases trabajadoras, cuyas condiciones de vida se vieron gravemente afectadas, no solo por la contención y disminución de los salarios frente a la subida del coste de la vida, sino también por un sistema de acumulación de capital basado en métodos extensivos de explotación de la fuerza de trabajo (Sánchez-Mazas, 1964, 3-5). Más allá del debate sobre si las decisiones en materia de política económica durante el periodo autárquico fueron aplicadas voluntaria o forzosamente por el gobierno franquista como consecuencia del aislamiento de la nación tras la derrota del eje Roma-Berlín, lo cierto es que el ciclo de acumulación de capital había alcanzado el límite de su expansión de beneficios a finales de los años 50[14].

Según Luis Ángel Rojo, uno de los economistas artífices del Plan de

Estabilización y Liberalización de 1959, ante la imposibilidad de poder invertir en la importación de tecnologías innovadoras y ante la insuficiencia de demanda interna, el régimen se vio obligado a reconocer que las posibilidades de desarrollo del país estaban agotadas y «abrió las puertas de una fase de incorporación de nuevas formas de producción y de vida, cuyo resultado habría de ser un cambio social acelerado en los años siguientes» (citado en Estefanía, 1998). El economista y escritor José Luis Sampedro, quien también había participado en la elaboración del Plan, lo describía en 1967 como «un instrumento político con fines conservadores» que beneficiaba a «una minoría privilegiada» que daba «públicamente gracias a Dios por la bondad de los resultados registrados» (1035). Más allá de la publicidad acerca del «milagro económico» por el que España se habría convertido en el país con la segunda tasa de crecimiento del mundo por detrás de Japón, Sampedro analizaba otros cambios sociales que la liberalización habría traído consigo, subrayando que el verdadero cambio era «el dinamismo creciente de un pueblo entero» que no se resignaba más «a su situación tradicional» (1040). El régimen tomó ventaja de estos cambios en las formas de vida para promocionar una imagen de apertura que acompañó los logros del desarrollismo y la lucha por las libertades que mencionaba Sampedro se tradujo asimismo en beneficios económicos para el país en forma de las remesas de los trabajadores en el extranjero y en una supuesta «apertura» que se manifestaba en leyes que permitían un nuevo tipo de control social dentro del juego de equilibrios tolerados por el régimen para la libertad de expresión y de asociación.

Desde finales de los años 50, la prensa ya no retrataba a Franco como un héroe salvador tocado por la divinidad sino como un gestor eficaz e inteligente que había sabido sobrevivir en entornos muy complicados y que abría el camino hacia la liberalización económica. Siguiendo la argumentación sobre los modelos de dominación política que Max Weber desarrolló en su ensayo Economía y Sociedad (1922), la nueva legitimidad otorgada al régimen y a su Caudillo por los ideólogos del periodo tecnocrático ya no sería una legitimidad de tipo carismático o tradicional, sino una legitimidad racional-funcional que consideraba al estado franquista como un instrumento para la modernización y el desarrollo de la sociedad española más eficaz que el socialista o el

demoliberal. Una nueva legitimidad que respondía a la nueva noción de «desarrollo» que se había consolidado como la piedra angular para implementar en un gran número de países un modelo social basado en unos altos niveles de industrialización y urbanización, en la tecnificación de la agricultura y en la adopción de los valores culturales de las sociedades consideradas más «avanzadas» según los parámetros de la teoría de la modernización. Así, tras la implantación en España del Plan de Liberalización en 1959 el general Francisco Franco comenzó a referirse en sus declaraciones a «aquellos pueblos subdesarrollados» que necesitaban una «acción sistemática de asistencia y ayuda» («Discursos», 122) en su estadio de despegue. Según su relato, se trataba de una etapa que España ya habría dejado atrás, afirmando en su mensaje de fin de año de 1960 que «nunca nuestra economía ha sido tan fuerte y nunca como ahora podemos contemplar con tanta seguridad y esperanza el futuro» (114)[15]. Frente a la propaganda del régimen, es fundamental recordar que el llamado «milagro económico» español estuvo ante todo marcado por la profundización de las desigualdades económicas «entre regiones, grupos profesionales y clases sociales, así como por la persistencia de las disparidades en el bienestar de las poblaciones urbanas y rurales» (Afinoguénova, 2010, 419). En cuanto a la recepción de estos discursos, el escritor Francisco Candel en su libro Ser obrero no es ninguna ganga (1968) mostraba la otra cara de las políticas económicas recogiendo el testimonio de obreros catalanes que denunciaban la «machaconería publicitaria de los órganos difusivos» (42) así como los costes sociales derivados de las nuevas prácticas de consumo:

Esa chorrada de que antes se iba con alpargatas y ahora con zapatos ha calado incluso en las clases humildes, en ellos, que son víctimas de ese sofisma. Y todos están contentos porque ahora se ha pasado de la miseria a la pobreza, una pobreza llena de oropeles disimuladores. El fenómeno del neocapitalismo europeo ha deslumbrado. Ya tenemos la panacea. Y se unta un ungüento que no existe. Estamos ante un neocapitalismo ridículo porque el capitalismo y la burguesía española fueron y son mezquinos. No obstante, el pobre más pobre puede comprar un televisor aunque

sea en 50 plazos, cinco años pagando letras. […] Cada individuo que firma esas 60 letras es uno más perdido para la protesta social (42)

La llegada de los tecnócratas españoles a las instituciones comportó un cambio de retórica que se impuso en el lenguaje político y cotidiano con términos tales como «racionalización», «eficacia», «apertura» o «competencia», los cuales habían sido popularizados por uno de los adalides de la teoría de la modernización como fue el consejero del Departamento de Estado estadounidense Walter Whitman Rostow. En su obra Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista (1960), Rostow sintetizaba sus ideas sobre el desarrollo como un modelo histórico uniforme que ocurría en cinco etapas básicas de duración variable. Según su planteamiento, las llamadas «sociedades tradicionales» podían superar su desfase respecto a las «sociedades modernas» mediante un periodo de asesoramiento y financiación que sentaría las bases de un despegue (take-off) tras el cual accederían a una etapa de «madurez tecnológica» que culminaría en una fase de «alto consumo masivo». A finales de la llamada «década del desarrollo», escritor Manuel Vázquez Montalbán describía de forma irónica en su Crónica sentimental de España la popularización que habían tenido en los años anteriores estos discursos de los teóricos de la modernización en la sociedad española:

La revolución cultural que realizaron los tecnócratas a partir de 1958 ya ha influido en la conciencia social. Las aceleraciones y los frenazos han magullado a los viajeros de metro o autobús, pero se les ha inculcado la sabiduría convencional de Rostow o Galbraith, y se intercambian miradas de inteligencia antes de musitar: Ya se sabe, pasamos una fugaz etapa de recesión. Y a continuación, el andaluz de Jaén, ex-aceitunero altivo, que ya sabe de quién son esos olivos, comenta: «Hay que esperar de nuevo el despegue reactivador» (177).

No por casualidad el ensayo de Rostow concluía con la alusión a un «Credo» en el que se desplegaba la promesa de que el bloque capitalista occidental contribuiría a que otras naciones pudieran alcanzar el pleno desarrollo, no ya en el nombre de los valores civilizatorios como sucedía en la vieja lógica colonial, sino bajo la creencia de que los principios de la racionalidad administrativa y el incremento de la productividad conducirían a una nueva era de paz y prosperidad. Siguiendo este esquema propuesto por Rostow, Laureano López Rodó, comisario del Plan de Desarrollo en España desde 1962, planteaba en 1971 que el desarrollo en el país se había llevado a cabo precisamente gracias a la intervención providencial del general Franco:

Rostow, en su conocida obra sobre Las etapas del crecimiento económico, señala como factor decisivo para el despegue de una economía la presencia de un hombre excepcional que sepa canalizar las energías latentes de un pueblo y darle confianza en sí mismo. El Caudillo ha conseguido que los españoles hayamos recobrado nuestra propia confianza. El cerco de la pobreza había que romperlo por un doble frente: el de la justicia social y el de la industrialización, motor principal de la expansión económica (1970, 53).

López Rodó sintetizaba así la narrativa que el Estado franquista había construido desde finales de la década de 1950 sobre su papel como agente responsable para el proceso de modernización nacional. Una narrativa en la que el «evangelio de eficiencia empresarial» (Carr y Fusi, 1979, 81) diseñado por las élites tecnocráticas se anunciaba como la fórmula ideal para proporcionar una nueva legitimidad a la dictadura, tal y como señalaba ante las Cortes en la sesión del 8 de febrero de 1969: «Los señores procuradores son testigos de que toda España está en obras […] ¿No reemplaza la maquinaria agrícola a las yuntas? ¿No se construyen fábricas por doquier? […] ¿No se cubren los tejados de antenas de televisión? […] ¡Esa es nuestra realidad!» (citado en Sesma, 2024, 439). La llamada «mística del desarrollo» apareció en este contexto para fusionarse con el mesianismo retórico que había

contribuido a la construcción de la imagen carismática que había presentado al general como un «hombre providencial», ungido por Dios regir el destino de España como nación «elegida» para liderar la lucha contra comunismo en su papel de «centinela de Occidente»[16]. Con el cambio de la década el crecimiento económico se volvió central en la narrativa del dictador sobre la historia reciente, una señal de su nueva fe secular en los principios del libre mercado. El régimen pidió «estabilidad, apariencia de crecimiento y bienestar del pueblo con la figura del General en lo alto como benefactor» (González González, 1979, 299) y esta es la imagen que los sucesivos gobiernos tecnocráticos vendieron a un sistema sin electorado. La idea misma de desarrollo no solo sirvió para promover una nueva imagen de la nación, sino que el general Franco supo capitalizarla políticamente para perpetuar en el poder a una de las «familias» del régimen: el grupo de tecnócratas vinculados al Opus Dei que impulsaron las reformas económicas y, a través de ellas, la soberanía del régimen.

LA ESCUELA NAVARRA DE NEOLIBERALISMO CATÓLICO: EL CASO DEL OPUS DEI COMO MEDIADOR EVANESCENTE

Una de las características específicas del desarrollismo español residió en el hecho de que muchos de los miembros de la administración de Franco que implementaron las nuevas políticas económicas pertenecían a la organización católica Opus Dei. Este instituto secular, fundado por el sacerdote José María Escrivá de Balaguer en 1928, incluyó entre sus miembros a muchos de los protagonistas de la élite profesional y política que transformaría el país, impregnando de espiritualización el mundo de los negocios y la economía. La organización introdujo la noción típicamente protestante de la santificación en el mundo secular a través de la vocación profesional. Se trataba de una visión del trabajo como forma de apostolado que promovía el ascetismo intramundano y la racionalización de la conducta como medio para alcanzar la santidad, lo que hizo innecesaria la distinción entre vocaciones

religiosas y laicas. Si desde la ética calvinista el empresario capitalista vio en la acumulación de bienes un signo de la elección divina, el miembro del Opus Dei era más bien un profesional experto que, elegido por Dios mismo para llevar a cabo su tarea, veía el signo de esa elección en el éxito de su empresa u organización.

A partir de su particular interpretación católica de la obra Max Weber, Ramiro de Maeztu había propugnado la construcción un capitalismo de tipo hispano en el que la economía debería ponerse al servicio de fines mundanos sacralizados. Con el objetivo de asegurar un tipo de poder político que bajo una forma autoritaria pudiera impulsar un proceso de modernización burguesa en el país, Maeztu proponía una versión católica del ascetismo intramundano propio de la ética protestante, de aquel estilo de vida racionalizado que, según Weber, presentaba afinidades electivas con el capitalismo racional moderno. Esta conexión entre la actividad económica y la salvación del alma se trasladaba en el proyecto de Maeztu a las naciones de cultura católica, en las que un nuevo sentido del ahorro, de la inversión, y de la producción de riqueza sería capaz de cohesionar al pueblo alrededor de valores con los que supuestamente se moderaría la lucha de clases (Villacañas, 2000, 413-480; Botti, 2008, 160-176; Arbaiza, 2020, 154-186). Tras su experiencia transatlántica, el modelo que el pensador vasco consideró para este proyecto era el de Estados Unidos, una nación que, en su opinión, ocupaba una posición superior gracias a que había conseguido conectar la religión con la actividad económica de manera exitosa. Este proyecto de Maeztu en torno a la creación de un capitalismo católico hispánico sustentado en la admiración por los Estados Unidos cobró de nuevo importancia en España en un momento en el que el general Franco requería para su gobierno nuevas élites, mentalidades y estilos tras las negociaciones de los Pactos de Madrid (1953). Como parte de esa élite superior que había imaginado Maeztu, los intelectuales y técnicos del Opus Dei aspiraron a convertirse en los agentes directores de este proyecto desde el aparato del Estado franquista, como una «tercera vía» entre falangistas y cristianos demócratas capaz de mediar en las contradicciones implícitas en la producción ideológica del desarrollismo español como forma específica del neoliberalismo.

Si la Reforma protestante hizo salir de los monasterios el ascetismo cristiano y la vida metódica para implantarlos en la vida profesional, cuatro siglos más tarde un instituto secular como el Opus Dei sancionaba este mismo proceso en el seno del catolicismo (Estruch, 1994, 424). En este sentido, el autoritarismo tecnocrático del Opus Dei que gestionó el modelo del desarrollismo en España puede analizarse a partir de la figura dialéctica que Fredric Jameson denominó como «mediador evanescente» (1973, 52-89). Jameson describió esta figura como el elemento entre dos periodos históricos que nos permitiría formalizar estructuralmente la narrativa de una coyuntura de transición, traduciendo la vaguedad del «flujo» y del «cambio histórico» a fenómenos relativamente anclados a dos momentos sincrónicos[17]. Este concepto fue utilizado por primera vez en el análisis que Jameson realizó sobre la obra de Max Weber, en el que describía el protestantismo como un «mediador evanescente» necesario en la transición entre el feudalismo y el capitalismo, entre el corporativismo medieval y el individualismo capitalista. Con su universalización del cristianismo, el protestantismo se convirtió en un elemento imprescindible para la expansión de la afirmación de la actividad económica secular, la cual cristalizó en una «ética del trabajo» que potenciaba la acumulación de riqueza y el ascetismo intramundano como un fin en sí mismo. Paradójicamente, esta universalización del protestantismo preparó el terreno para el repliegue de la religión a la intimidad de la esfera privada, separada de los asuntos estatales y públicos. Una vez que este proceso histórico concluyó, explica Jameson, el protestantismo se volvió superfluo, pudo desaparecer como mediador entre dos tendencias históricas en el momento en que la realidad de la sociedad civil misma quedó estructurada como un mundo de individuos atomizados, definidos por «la paradoja del "ascetismo adquisitivo" ("cuanto más posees, más debes renunciar al consumo"), es decir, la estructura del contenido protestante sin su forma religiosa positiva» (Žižek, 1998, 242).

Según esta dialéctica, el paso de una formación social a otra se produce a través de un «mediador evanescente» que invierte la relación entre la base y la superestructura de manera que, al emanciparse de su base, la vieja superestructura prepara el terreno para la transformación infraestructural. En la elaboración de una praxis empresarial católica en el escenario posterior a Bretton

Woods, los economistas españoles vinculados al Opus Dei se sumaron de este modo al entusiasmo por el corporativismo neoescolástico y por el reconocimiento explícito de la necesidad de un Estado fuerte como herramienta para establecer un orden de mercado competitivo. En este anhelo nostálgico de un imaginado orden medieval, el neoliberalismo católico reformulaba la doctrina social de la Iglesia como «ética empresarial» y la convertía en un producto intelectual. De este modo, los tecnócratas españoles se entendían a sí mismos como ingenieros del mercado que operaban a partir de una ideología espiritualizada como ortodoxia católica que promovía una visión «despolitizada» del ámbito económico[18].

El giro tecnócrata llegó a su formulación extrema con la obra El crepúsculo de las ideologías (1965) de Gonzalo Fernández de la Mora, simpatizante del Opus Dei. Su propuesta giraba en torno a un ideal de estado tecno-autoritario dirigido por una élite de expertos cuya legitimidad no descansaba en la voluntad popular ni en la religión, sino en la eficacia de su gestión técnica. En su opinión, las ideologías en la esfera pública generaban tensiones sociales innecesarias que conducían a luchas de clases, por lo que debían ser reemplazadas por una planificación técnica y económica que culminaría en una sociedad ideal en la que la «apatía» política general por parte de la población satisfecha se presentaba como un modelo positivo y exitoso. Como recuerda Jorge Pérez, «irónicamente, la peor pesadilla intelectual de los ministros del Opus Dei podría haber surgido de su propio bando» (2017, 25). El crepúsculo de las ideologías se centraba exclusivamente en la instancia económica de la formación social, proponiendo un sistema de gobierno desideologizado que se desviaba así de la noción del desarrollo vinculada al proyecto nacional-católico. Como señala Jorge Pérez, para Fernández de la Mora el ocaso de las ideologías no significaba el ocaso de los principios religiosos sino su privatización, por lo que asumía plenamente «una noción secularizada de la historia en la que el “progreso” se asociaba con la racionalización de la esfera pública» (26). Según esta interpretación, el nacional-catolicismo del Opus Dei, como elemento de transición o mediador evanescente, desaparecería del imaginario colectivo una vez consolidado el código tecnocrático como norma simbólica. El ensayo de Fernández de la Mora fue, en resumen, un modelo de utopía social antidemocrática que se propuso en paralelo a las

transformaciones en España a mediados de la década de 1960, en las que se estaba produciendo un proceso progresivo de secularización de la sociedad, un proceso de «inmanentización de la realidad con el siguiente cierre frente al orden trascendente y las promesas escatológicas» (52-53), tal y como señaló el teólogo Olegario González de Cardedal.

Tras la muerte del dictador en 1975, la dialéctica entre reconciliación, normalización y desarrollo que caracteriza a algunas narrativas historiográficas sobre el proceso de democratización nacional continúa legitimando un modelo económico basado en el crecimiento del sector turístico e inmobiliario. Después del colapso financiero de 2008 y de la reacción de los movimientos sociales del ciclo político 2011-2014, esta narrativa ha sido ampliamente cuestionada por algunos sectores sociales que han mostrado un distanciamiento crítico con los efectos duraderos del desarrollismo en la democracia española, caracterizada por una lógica consensual que desplaza las expresiones de disenso. En un contexto de crisis económica, social y ecológica como el actual, el análisis que propongo en estas páginas sobre las lógicas culturales que organizaron la circulación y distribución del capital durante la dictadura franquista nos invita a seguir cuestionando el impacto de las «fábulas del desarrollo» sobre la construcción de las fantasías colectivas que configuran el modelo económico español. Tal y como afirmaban los habitantes de Sástago (Zaragoza) en 1973 en un cartel colgado en la iglesia de su pueblo con el mensaje «Llaman milagro al desarrollo, pero el milagro está en el reparto» (Fernández Clemente y Forcadell, 1973, 7), otras alternativas sobre la distribución de riqueza y recursos son posibles.

CUATRO FÁBULAS: DESCRIPCIÓN DE LOS CAPÍTULOS

La primera parte de este libro, titulada «Mundos soñados del desarrollo: imaginarios de la Guerra Fría en la España franquista», incluye los capítulos «Fábulas de la intervención» y «Fábulas del espacio exterior», los cuales examinan las lógicas culturales que

rodearon los procesos de circulación de capitales que se iniciaron en 1950 con la intervención de Estados Unidos en España y la posterior integración del país en el sistema capitalista occidental. La segunda parte, «Capitalismo providencial», incluye los capítulos «Fábulas del azar» y «Fábulas de la gracia», centrados en los procesos de distribución de riqueza y recursos a través de las dinámicas del juego y de la caridad en un país que carecía de un estado de bienestar.

El primer capítulo examina los relatos literarios y mediáticos sobre fenómenos no identificados en el espacio aéreo que tuvieron lugar en España en paralelo a la celebración de los Pactos de Madrid (1953). En esta alianza geopolítica, el gobierno franquista acordaba la presencia militar estadounidense en el país, materializada en una red de bases militares, instalaciones de tránsito y oleoductos, a cambio de ayuda económica. A partir del análisis de los imaginarios asociados a la tecnología aeroespacial, este capítulo profundiza en la alianza entre los dos países, así como en el estudio de la posición política de la España de Franco en el orden global de la Guerra Fría. En este contexto, las opiniones sobre los avistamientos de objetos voladores incluyeron la consideración del espacio ultraterrestre como lugar de colonización, como una extensión de los cielos para la cultura cristiana o como un lugar para alegorías apenas disimuladas de la política de un gobierno que anhelaba un Plan Marshall que cayera como «maná» del cielo. A diferencia de las amenazas militares convencionales, estos objetos no podrían ser identificados sin poner la soberanía nacional en cuestión. También hay que señalar que algunos avistamientos reportados como «identificados» incluyeron la presencia de aviones militares que transportaban tecnología nuclear de vanguardia a través del espacio aéreo soberano español. Sin embargo, los objetos voladores no identificados fueron interpretados más comúnmente en España como signos providenciales que regulaban la aparición de agentes desconocidos que, independientemente de su origen, proporcionaban a los habitantes terrestres regalos inesperados o amenazas. Por este motivo se estudian en paralelo con los relatos de otras visiones sobrenaturales que fueron muy frecuentes en la época e igualmente inspiradas por la doctrina católica de la gracia. En todo caso, lo que hace que las narrativas españolas de avistamientos sean particulares reside en su tendencia a vincular la presencia

militar y económica de los Estados Unidos con el conveniente descubrimiento de yacimientos de uranio y de petróleo en el suelo nacional. Tales reservas (reales o imaginarias) estaban destinadas a revalorizar la imagen del país tras el fracaso del régimen autárquico. Estos «tesoros escondidos», que convertirían a España en un aliado deseable, fueron objeto de noticias, cómics y producciones cinematográficas como la película Todo es posible en Granada (1954), de José Luis Sáenz de Heredia y ¡Aquí hay petróleo!, de Rafael Salvia (1955).

El segundo capítulo explora la literatura y los cómics de ciencia ficción como lugares de enunciación de la representación de la alteridad en la España de Franco. En paralelo a los constantes informes sobre actividad ovni, las tecnologías espaciales y los mundos extraterrestres recreados en novelas, obras de teatro y cómics proponían diversas representaciones de los antagonismos sociales, así como de diferentes anhelos utópicos. En este sentido, los imaginarios espaciales españoles desplazaron las coordenadas ideológicas de la ciencia ficción estadounidense, en la que los extraterrestres que amenazaban con invadir la Tierra compartían muchos rasgos con los infiltrados comunistas, popularizados por la propaganda del llamado «Terror Rojo». Las ficciones españolas sobre el espacio exterior mostraron por su parte nuevas novedosas interpretaciones de la vida extraterrestre, influidas por la propia posición política del país como el «Otro» fascista incorporado en el bloque capitalista democrático. Este capítulo examina obras de ciencia ficción en las que se imaginaron órdenes políticos y sociales diversos. Por una parte, se analizan las novelas de quiosco de la serie La saga de los Aznar (1953-1958) de Pascual Enguídanos (George H. White), en las que describió la política del espacio exterior como una utopía socialista bajo la apariencia de valores cristianos. Por otra parte, se estudian dos novelas del escritor falangista Tomás Salvador: La Nave (1959) y Marsuf, vagabundo del espacio (1962), en las que desarrolla alegorías políticas de la «reconciliación nacional» de posguerra mediante la representación de una nave espacial en la que se construye una comunidad sobre bases providenciales. Otros ejemplos de mundos utópicos en los que una España nacional-católica ficticia desempeñaba un papel cada vez más destacado en un nuevo «orden interplanetario» se encuentran en publicaciones populares como la serie de radioteatro

y cómics de Diego Valor (1953-1958). Este capítulo sostiene que algunos creadores de cómics que sufrieron un «exilio interior» en España utilizaron la ciencia ficción espacial para transmitir visiones utópicas del futuro en las que los personajes de sus obras y los propios artistas –auténticos «aliens» en la España franquista– fueron representados como seres extraterrestres. En este sentido, examino cómo las imágenes tecnológicas mostradas en sus cómics y viñetas revelaron la pobreza y la escasez reales en la vida cotidiana junto con los deseos colectivos de nuevos bienes de consumo producidos industrialmente. En un contexto en el que los medios de comunicación estaban controlados por el Estado, esas imágenes se convirtieron en una parodia que reveló las condiciones materiales reales de existencia detrás de la fachada del deseo de modernidad tecnológica del régimen franquista. Para concluir, el capítulo propone un análisis del libreto de ópera Mito (1967) de Antonio Buero Vallejo. En esta obra, la reinterpretación que hace Buero del mito de Don Quijote en clave de la ciencia ficción involucra al lector para imaginar una comunidad democrática por venir. Esta comunidad, en la que seres extraterrestres imitan a los humanos en su apariencia, se infiltra con éxito en la sociedad para introducir prácticas democráticas en un Estado-nación dictatorial imaginado.

El tercer capítulo estudia la ontología social del azar en la España de Franco a partir del análisis de objetos culturales que giran en torno a la representación de loterías, sorteos, tómbolas y rifas, concursos de radio y juegos de azar. En este contexto, estas instituciones sociales y culturales configuraron una sociedad de consumidores potenciales en la que la socialización de las ganancias se lograba a través del juego. Abriendo un horizonte colectivo de expectativas económicas, estos juegos basados en la igualdad de oportunidades a través del azar encontraron una audiencia dispuesta en una población ansiosa por experimentar la aproximación a algunas ganancias materiales después de un largo período de privaciones. De esta manera, la esperanza en el azar se convirtió en una fe «secularizada» que proyectó a los jugadores hacia escenarios futuros. El capítulo explora la dimensión de trascendencia inmanente presente en el juego a través del examen de ficciones en las que las expectativas de experimentar un giro fuera de lo común de los acontecimientos en la vida cotidiana permitieron a los españoles trascender la sensación de tiempo

estático bajo el régimen franquista. La circulación de capitales y bienes –o al menos su creciente representación en los medios– permitió a los ciudadanos españoles recuperar una noción de contingencia en la cual el azar se convirtió en un primum movens no teológico que podía impulsar nuevas esperanzas sociales. En contraste con las nociones seculares de aleatoriedad y azar, los discursos nacional-católicos sobre el juego reforzaron la presencia de la providencia divina como fuerza que intervenía en las loterías estatales –cuya principal beneficiario era el Estado como recaudador de ingresos– y en las rifas de caridad patrocinadas por la Iglesia católica y otras organizaciones. Las fantasías colectivas en torno a los juegos de azar crecieron en paralelo con las desigualdades sociales promovidas por las políticas económicas del régimen que rechazaba la redistribución pública de la riqueza como la que estaba teniendo lugar en los estados de bienestar europeos. Esta confluencia entre las políticas estatales y las industrias del entretenimiento de masas se examinan en la película Historias de la radio (1955) de José Luis Sáenz de Heredia. En esta comedia, la radio y los concursos fueron recreados a través de narraciones providenciales en las que la ausencia de protección colectiva del estado de bienestar era reemplazada ficticiamente por la «mano invisible» de la divina providencia. Los efectos del juego también son examinados en películas como Esa pareja feliz (Bardem y Berlanga, 1951) y Felices Pascuas (Bardem, 1955), en la obra de Antonio Buero Vallejo Hoy es fiesta (1956) y en la novela Fiestas de Juan Goytisolo (1958). Estos objetos culturales desafiaron la figura franquista del ciudadano-consumidor, cuyo bienestar se basaba en el acceso a los bienes de consumo que los juegos de azar hicieron posible. A diferencia de este modelo, estas obras consideraron la distribución de la riqueza como el principio fundamental de la economía moral de las comunidades organizadas en torno relaciones de solidaridad social. Las loterías, rifas y concursos fueron representados por estos creadores antifranquistas como lo contrario de lo que se suponía que eran, por lo que los premios se entendieron como castigos y las pérdidas se convirtieron en recompensas morales. Desplazando nociones basada en tanto en la teología como en el azar del mercado, esas fábulas recrearon redes imaginadas de solidaridad entre los miembros más vulnerables y precarios de estas comunidades de juego.

El cuarto capítulo propone un estudio del «capitalismo providencial» como un conjunto de estructuras y prácticas simbólicas que tienen lugar en la coyuntura del proceso de liberalización económica en España. Los ministros y economistas del Opus Dei recurrieron a influyentes teóricos neoliberales como Wilhelm Röpke para promover lo que llamaron un «capitalismo cristiano», una forma putativa de economía liberal que evitaba la distribución pública de riqueza y recursos. Este capítulo analiza la intersección de la economía teológica y política en la época, centrándose en la caridad como principio rector de la «economía de la gracia» que determinó la distribución pública de los recursos por parte del Estado y de la Iglesia católica. La primera parte del capítulo examina el papel de la Iglesia como agente responsable de las políticas de caridad en las películas Cerca de la ciudad (Luis Lucía, 1952), Marcelino Pan y Vino (Ladislao Vajda, 1954) y Sor Citroën (Pedro Lazaga, 1967). En el contexto del concordato con el Vaticano de 1953 estas películas reforzaron la idea de que los ciudadanos no eran considerados como titulares de derechos sociales, sino como sujetos que pueden ser «redimidos» en una comunidad nacional-católica. Como ejemplo de los cambios dentro de la Iglesia católica traídos por el Concilio Vaticano II (1962-1965), exploro el nuevo modelo tecnocrático en los imaginarios de la caridad orientados al mercado en la comedia Sor Citroën de Pedro Lazaga (1967). En la segunda parte de este capítulo, analizo las narrativas contrahegemónicas de la caridad privada en Viridiana (1961) de Luis Buñuel. En esta película, la demostración de poder pastoral de la protagonista choca con los deseos de modernización capitalista encarnados en el personaje de su primo, copropietario de la finca en la que Viridiana establece su propia utopía cristiana. En la siguiente sección, estudio la relación entre el consumo, la industria del entretenimiento y las prácticas benéficas en la película Plácido (1961) de Luis García Berlanga. Finalmente, analizo la relación entre el voluntariado dedicado a la beneficencia y el ascenso del Estado tecnocrático en La oscura historia de la prima Montse (1970) de Juan Marsé. A pesar de que la novela se publicó en 1970, podría considerarse un ejemplo temprano de una «novela de memoria» que abarca el período de 1960 a 1970. Al retratar las profundas transformaciones que se produjeron en el catolicismo español siguiendo las recomendaciones de aggiornamiento del Concilio Vaticano II, la novela de Marsé

retrata las lógicas culturales de la caridad en las organizaciones de apostolado laico en relación con las transformaciones en el ámbito económico y político en la Cataluña de los años 60.

---

[1] Esta financiación internacional alcanzó más de 7.600 millones de dólares de 1960 a 1974 y distintos sistemas de créditos permitieron disponer de «otros mil millones de dólares más procedentes de fuentes extranjeras» (Payne, 1987, 490).

[2] Alberto Ullastres y Mariano Navarro Rubio fueron nombrados ministros de Comercio y de Hacienda, Luis Carrero Blanco, subsecretario de la Presidencia del Gobierno y Laureano López Rodó, jefe de la Secretaría del Gobierno y la Oficina de Coordinación y Programación Económica. A partir de 1962, López Rodó se convirtió en el comisario del Plan de Desarrollo y se incorporó al gobierno un nuevo miembro del Opus Dei, Gregorio López Bravo, como ministro de Industria.

[3] Sobre los procesos del «encantamiento» capitalista y la deificación del «mercado» véanse Lears (1994) y McCarraher (2019) y Bennett (2001).

[4] Sobre la especificidad de los periodos de transición entre modos de producción véanse Balibar (1979) y Toscano (2014).

[5] Fábulas del desarrollo establece un diálogo con otros trabajos que han examinado este periodo como The Mobile Nation. España cambia de piel (1954-1964) (2011) de Tatjana Pavlović, un ensayo pionero sobre la llamada «década bisagra» concebido como una historia socio-cultural del consumo. Siguiendo esta línea de investigación, mi objetivo es enfatizar la materialidad de los imaginarios sociales sobre el desarrollismo, por lo que espero que esta investigación pueda servir como complemento de los trabajos de Patricia Keller (2016) y Jo Labanyi (2000) acerca de las prácticas estéticas y políticas en la España de posguerra que giran en torno a la relación entre los muertos y los vivos en términos de una cohabitación espectral. Las reflexiones sobre las características políticas del régimen franquista también se han nutrido de ensayos

como Paradoxes of Stasis: Literature, Politics, and Thought in Francoist Spain (2019) de Tatjana Gajić, el cual examina la ansiedad del régimen por su permanencia y su capacidad para asegurar su supervivencia y continuidad (o inmovilidad) y By the Grace of God: Francoist Spain and the Sacred Roots of Political Imagination (2014), una obra de William Viestenz que estudia las producciones literarias de autores que deconstruyeron las categorías de imaginación política de la dictadura sobre lo sagrado. Adicionalmente, este libro entabla una conversación con otros estudios recientes sobre las ficciones religiosas del periodo como Confessional Cinema: Religion, Film, and Modernity in Spain's Development Years, 1960-1975 de Jorge Pérez y Religion and Spanish Film: Luis Buñuel, the Franco Era, and Contemporary Directors de Elizabeth Scarlett, las cuales exploran la comprensión cultural y sociopolítica de la religión y la Iglesia católica como fuerzas impulsoras del proceso de modernización nacional.

[6] Genoveva Tusell describe el proceso de compra por parte del Ministerio de Educación de los dos cuadros de Picasso pertenecientes a la serie «El pintor y la modelo» (1963) que se exhibieron en el pabellón: «Aunque la gestión se hizo a través de un marchante suyo en Nueva York, el pintor tuvo conocimiento de la compra y manifestó su "conformidad"» (106). En el verano de 1964, el tercer cuadro de la serie era exhibido al mismo tiempo en la exposición colectiva España Libre, una «contra-conmemoración» de la campaña «XXV Años de Paz» que recorrió varias ciudades de Italia (Núñez Laiseca, 2006, 105).

[7] Los economistas tecnócratas españoles trabajaron junto a sus compañeros ideólogos afines al Opus Dei como Rafael Calvo Serer, Gonzalo Fernández de la Mora y Florentino Pérez Embid, epígonos de la organización de derecha radical Acción Española (1931-1937) y de su fundador Ramiro de Maeztu. Estos ideólogos formaron parte del grupo fundador de la revista Arbor, del CSIC y de la editorial Rialp, espacios desde los que divulgaron la obra de los economistas neoliberales (González Cuevas, 2007, 30).

[8] En febrero de 1962 España presentó su primera solicitud de adhesión a la Comunidad Económica Europea. A pesar del veto político, el gobierno logró que la economía española se beneficiara

del auge económico europeo de la década de 1960.

[9] Sobre la teoría de la modernización y del paradigma del desarrollo véanse Gilman (2003), Latham (2011), Ekbladh (2011), Escobar (1995), Furtado (1974) y Rist (2014).

[10] Discurso pronunciado ante los micrófonos de Radio Nacional de España, Madrid, 30 de diciembre de 1961 [https://fnff.es/images/carpeta_gestor/archivos/2018/01/16/1961-30_de_diciembre.Mensaje_de_fin_de_ano_a_todos r=6]. También conservada la grabación del discurso en RTVE [https://www.rtve.es/play/videos/documentales-blanco-y-negro/mensaje-franco-1961/2846495/].

[11] La continuidad de los lazos de sangre entre los caídos en la cruzada y los supervivientes de la Nueva España, así como la recuperación del sufrimiento como elemento de «redención» colectiva habían servido tras la Guerra Civil como una fuerza unificadora y movilizadora de los distintos grupos políticos vencedores en el conflicto bélico. Véase al respecto María A. Thomas (2016).

[12] Véase Sánchez Recio y Tascón (2003), Sánchez-Soler (2005) y Juste (2017).

[13] En 1952, el racionamiento de alimentos había terminado y se restableció la libertad de precios y circulación de bienes de consumo, aunque la desigualdad y las penurias económicas persistieron en un sistema condicionado por el déficit presupuestario y el estrangulamiento de los medios de pago extranjeros (Guirao, 1998, 175-180).

[14] Véanse Catalán (1995), Viñas (1999) y Barciela (2003).

[15] Durante la década de 1960, el Caudillo mencionó insistentemente en sus discursos las causas de un atraso nacional secular que, en su opinión, tenía su origen en la pérdida de las colonias en 1898 y se vio agravado posteriormente por sucesivos ciclos de «depredaciones rojas» («Discursos», 260). Entre las causas que habrían impedido un desarrollo normalizado de la economía española, el régimen franquista apeló a narrativas como la pérdida

del «Oro de Moscú» (la operación de transferencia de las reservas de oro del Banco de España a la URSS en 1936), la «pertinaz sequía» o la intervención de potencias extranjeras que condenaron a la economía nacional al aislamiento.

[16] Sobre la construcción de la figura del general Franco desde una dimensión mítica y mesiánica y su promoción propagandística, véase Moradiellos (2018), Preston (1995), Reig Tapia (2005), Zenobi (2011), Cazorla (2000), Casanova (2015) y Box (2010). Sobre el relato providencial de la historia de España elaborado por la historiografía del régimen, véase Herzberger (1995), Labanyi (1989), Medina (2000) y Alares (2017).

[17] Slavoj Žižek analizó la emergencia del fascismo en Europa siguiendo esta explicación sobre la figura del mediador evanescente, en una coyuntura histórica en la que las democracias liberales de occidente se enfrentaron a la amenaza de una posibilidad de cambio en la forma del comunismo. Según su análisis se produjo una transformación de la instancia política en la némesis interna de dichas democracias, con el fin de producir un nuevo antagonismo (fascismo/comunismo) que les permitió sobrevivir: «El fascismo no es un opuesto externo a la democracia liberal, sino que tiene sus raíces en los antagonismos interiores de la propia democracia liberal… Por esto la negatividad debe contarse dos veces: en efecto, para negar el punto de partida, debemos negar su propia "negación interna" en la cual su contenido llega a su "verdad" (el fascismo, aunque opuesto al capitalismo liberal, no es su negación efectiva, sino solo su negación "interna": para negar al capitalismo liberal debemos por tanto negar su negación misma)» (1998, 237).

[18] La espiritualización e idealización con la que los tecnócratas impregnaron en el mundo empresarial y económico durante este período fue duramente criticada por Manuel Fraga, ministro de Información y Turismo, quien fue destituido de su cargo en 1969 tras su enfrentamiento con miembros del Opus Dei durante el escándalo de corrupción conocido como «Caso Matesa», en el que estuvieron involucrados. En su ensayo El desarrollo político (1971), Fraga criticó lo que denominó como el «nuevo despotismo ilustrado de los tecnócratas» (30), a los que descalificó como «mandarines» o «maravillosos señores feudales sin soberanía» (61). En su libro, el

exministro expuso claramente las contradicciones de una organización como el Opus Dei, la cual se esforzaba por cultivar una imagen estrechamente vinculada a la ortodoxia católica para frenar las posibles críticas a la heterodoxia de un proyecto cuyas raíces eran claramente protestantes. Fraga se refirió al Opus Dei como uno de esos institutos seculares «que han ido mucho más allá que aquellos buenos calvinistas que tanto influyeron en el nacimiento de la sociedad industrial», afirmando que habían llegado a «bendecir y canonizar el neocapitalismo y la subsiguiente sociedad de consumo» (77). El político gallego citaba el ensayo de Max Weber «La política como vocación» para reivindicar la labor de los políticos profesionales que actuaron bajo «una ética de la responsabilidad social» (46), a diferencia de quienes ocupaban sus cargos políticos amparados en «la técnica de la organización, de la empresa, del manejo de las personas» y «el activismo de cifras y estadísticas» (46).

PRIMERA PARTE

Mundos soñados del desarrollo: imaginarios de la Guerra Fría en la España de Franco

1. Fábulas de la intervención

«Creo en los platillos volantes

Creo en las platillas que envuelven el chocolate»

Gloria Fuertes, «Credo»

El 2 de enero de 1951, el periódico falangista Imperio presentaba el tradicional mensaje de fin de año del general Franco a los españoles en su portada. Al lado de un discurso en el que se desgranaban los logros del régimen en un año que el dictador calificaba como el «más fecundo» de su mandato, aparecía una noticia con un sorprendente titular: «Bombas atómicas a bordo de platillos volantes». En su discurso, el general culpaba de las dificultades económicas que el país atravesaba a la falta de asistencia de un Plan Marshall que había contribuido a reforzar la economía de otros países europeos gracias a las ayudas recibidas en forma de una «arbitraria lluvia de dólares» («Mensaje de Franco a los españoles», 1)[1]. Al tiempo que ponía de manifiesto los obstáculos que el aislamiento económico acarreaba, Francisco Franco expresaba su confianza en que la integración del país en los mercados y espacios políticos y militares internacionales iría ampliándose. Tenía motivos para la esperanza, ya que en noviembre de 1950 la Asamblea General de Naciones Unidas había declarado rescindidas las sanciones que desde 1946 pesaban sobre el gobierno de España sin que, en palabras del Caudillo, «ningún cambio sustancial de posiciones doctrinales se haya producido en nuestra Patria, que ha continuado sirviendo al imperativo de nuestra misión histórica en el mundo» («Mensaje de Franco a los españoles», 3).

Imperio

Exaltación del sainete

QUE DIOS NOS CONDUZCA POR EL CAMINO DE UNA PAZ DIGNA

Mensaje de FRANCO a los españoles

MENSAJES DE AÑO NUEVO

En 1951, sabremos medir nuestra capacidad de coraje y nuestra voluntad de entusiasmo

Movilización general en Formosa

DEFENSA CIVIL YANQUI

UNA CIFRA FABULOSA PARA EL PROGRAMA DE TRES AÑOS

Homenaje a Pétain

Bombas atómicas a bordo de platillos volantes

Con este número BALON Suplemento de IMPERIO

¿Qué dirá?

En Cuatro Palabras

Rotas las defensas aliadas

El VIII Ejército amenazado

A 30 Kms. de Seul están los rojos, que cuentan con más de un millón de hombres

Lucha en Indochina

Figura 1. Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 2 de enero de 1951 (Biblioteca Virtual de Prensa Histórica. Licencia Creative Commons).

En la portada de Imperio, este discurso aparecía acompañado de otras dos noticias. Una nota de prensa desde Nueva York informaba de que los recientes avistamientos de platillos volantes en diferentes puntos del planeta tenían un origen tecnológico-militar: «Son proyectiles controlados por radio. En otras palabras, aviones sin piloto que pueden llevar bombas atómicas a ultramar sin arriesgar una sola vida» («Bombas atómicas a bordo de platillos volantes», 1). Otra noticia adjunta, titulada «Defensa civil yanqui», resumía una propuesta del Congreso norteamericano acerca del diseño de un programa de preparativos de defensa, los cuales incluían la construcción de refugios con el objetivo de «hacer frente a los horrores de posibles ataques con bombas atómicas, de gas o de otras clases». En las páginas interiores del periódico, el general Franco continuaba exponiendo su preocupación ante la posibilidad de un inminente escenario bélico global, haciendo hincapié en las ventajas estratégicas que la «providencial» situación geográfica de España ofrecía: «Sería nuestro deseo que una renaciente voluntad de resistencia revalorase el sistema defensivo que el Occidente pretende presentar; pero si esto no se alcanzase, hemos de agradecer a la providencia nos haya deparado esta privilegiada situación geográfica en este espolón occidental de Europa» («Mensaje de Franco a los españoles», 3).

La yuxtaposición de las tres noticias situaba a los lectores ante una nueva coyuntura en la que la prensa del régimen comenzaba a ensalzar la superioridad económica, tecnológica y militar de los Estados Unidos. Una superioridad que se vinculaba al potencial desarrollo de las armas nucleares y a la capacidad de este país para ensamblar los centros del sistema capitalista mundial dentro de su área de influencia. Estas noticias se divulgaban en los medios de comunicación españoles en el contexto del desarrollo de unas negociaciones diplomáticas que tenían como objetivo conseguir alianzas con el gobierno estadounidense. Unas alianzas que habían comenzado a consolidarse en enero de 1950, momento en el que el secretario de Estado Dean Acheson instó a todos los países miembros de Naciones Unidas a enviar embajadores a Madrid, una decisión que la Asamblea General ratificó en noviembre (Bowen, 2017, 108-110). Mientras el gobierno de Franco declaraba que estaba dispuesto a ayudar a contener la propagación del comunismo en Asia con el envío de unidades militares a Corea, el Senado

estadounidense autorizaba al Banco de Exportación e Importación la emisión de préstamos a España con un crédito inicial de 62,5 millones de dólares (Lieberman, 2005, 39; Garcés, 1996, 157).

En 1953, el gobierno de España consolidaba su alianza con los Estados Unidos con la firma en los Pactos de Madrid y en 1955 ambos países llegaban a otro acuerdo en materia de energía atómica. En 1952 habían comenzado las negociaciones para autorizar la construcción de doce bases militares situadas en Torrejón de Ardoz (Madrid), El Copero (Sevilla), Morón de la Frontera (Sevilla), Zaragoza, Reus, Los Llanos (Albacete), Los Palacios (Sevilla), Alcalá y San Pablo (Sevilla), Rota, Matagorda y San Cristóbal (Cádiz) (Viñas, 1981, 228-229). Junto a la propuesta de instalación de una red de radares y de un oleoducto de Rota (Cádiz) a Zaragoza, estas infraestructuras estadounidenses fueron previstas «ante todo y sobre todo como almacenes de abastecimiento y circulación aérea de armamento nuclear» (Vilarós, 2005, 45). En la firma de los Pactos se acordó finalmente la construcción y utilización de cuatro bases permanentes en suelo español: tres aéreas, en Morón, Zaragoza y Torrejón de Ardoz y una base naval en Rota. Aunque estas bases militares debían ser utilizadas en régimen de mutuo acuerdo entre ambos países, el gobierno estadounidense se reservó en las cláusulas del acuerdo el uso unilateral de las mismas «en caso de evidente agresión comunista» que amenazara «la seguridad de Occidente» (Carr, 1996, 222). Como recuerda el historiador Carlos Barciela, en el caso de que hubiera estallado un conflicto bélico entre las dos superpotencias, «España habría sufrido unas gravísimas consecuencias» (Barciela y Escudero, 2007, 29). Se trataba, por tanto, de una alianza que ponía en riesgo al conjunto de la población, exponiendo a los ciudadanos a la posibilidad de un ataque bélico y a los problemas derivados del uso de armas atómicas. Años después, en 1966, un grave accidente nuclear tuvo lugar en Palomares (Almería) como consecuencia de la caída de cuatro bombas termonucleares desde un avión B-52 que colisionó con un KC-135 procedente de la Base Aérea de Morón de la Frontera (Sevilla). La operación se había realizado anteriormente 140.000 veces sobre la población española sin que hubiese un solo accidente[2].

Las concesiones del régimen franquista a sus aliados estadounidenses en términos de soberanía fueron extraordinariamente amplias, aunque los acuerdos fueron publicitados en ese momento como un pulso de resistencia del dictador, que habría defendido «palmo a palmo, pulgada a pulgada, la integridad y la independencia españolas ante el intervencionismo de los Estados Unidos» (Alfaya, 2003, 142). La ayuda económica estadounidense representó menos del 1% del producto interior bruto (PIB) entre 1953 y 1963, un crédito que se destinó principalmente a cubrir los costes que dieron cobertura a las necesidades militares y estratégicas norteamericanas (Viñas, 1981, 271). En la década de los 60, la situación geográfica también convirtió a España en uno de los primeros destinos de los centros de control que la NASA emplazó fuera de Estados Unidos. Desde los años 40 el Instituto Nacional de Técnica Aeroespacial (INTA) había establecido sólidos contactos con científicos estadounidenses y, en marzo de 1960, participó en la firma del acuerdo para la construcción de la primera estación de la NASA en España, que se localizó en Maspalomas (Gran Canaria). En 1961 se colocó la primera antena para el programa de lanzamiento del Mariner IV con destino a Marte en la Estación de Seguimiento de Robledo de Chavela (Madrid), unas instalaciones que hoy se conocen bajo la denominación de Madrid Deep Space Communication Complex (Moriente, 2019, 121).

Durante 1953, año de la firma de los Pactos de Madrid, la prensa española continuó vinculando la información sobre los logros económicos y militares de los Estados Unidos con informaciones sobre avistamientos de aeronaves sin identificar. Así, en la portada del diario Imperio del día 9 de enero de 1955 noticias con títulos como «Más aviones yankis que nunca en Occidente» o «La VI Flota yanki visita España» compartían espacio junto a la información sobre los cada vez más habituales avistamientos de aeronaves en noticias como: «Otros dos platillos volantes “vistos” en Orense»[3]. Junto a esta información, también aparecían esperanzadoras noticias que reseñaban descubrimientos de recursos minerales en todo el territorio nacional con titulares como «Parece que darán buen resultado las explotaciones petrolíferas de Granada» y «Un coto de uranio se explota en Sierra Morena desde hace año y medio». Ante esta recurrente presencia en la prensa española de

noticias sobre objetos voladores no identificados llama poderosamente la atención el hecho de que el gobierno nunca se preocupara por censurar, sino que incluso promoviera, la representación de una sofisticada tecnología militar procedente del exterior. Se trataba de una representación que, en definitiva, ponía en cuestión la soberanía y la autonomía del Estado franquista en un ámbito como era el del espacio aéreo nacional, ahora intervenido por extrañas aeronaves. Como afirman Raymond Duvall y Alexander Wendt, la presencia de los platillos volantes desafiaba globalmente la noción de soberanía moderna, una noción que en el contexto de la Guerra Fría se jugaba especialmente en el dominio del espacio aéreo. En su opinión, es la propia idea de soberanía la que los objetos voladores no identificados ponían en cuestión: «como Aquiles, el soberano moderno es un guerrero cuya función es proteger… de las amenazas a la norma. Sin embargo, a diferencia de las amenazas convencionales, el ovni amenaza la capacidad humana para decidir sobre ellas, por lo que no puede reconocerse sin cuestionar la propia soberanía moderna» (628).

A comienzos de la década de los 50, la amenaza de una guerra nuclear no había sacudido la confianza global en la viabilidad y la conveniencia de proyectos tecnocientíficos a gran escala, los cuales incluían el uso pacífico de la energía atómica. De esta manera, los dos principales proyectos tecnocientíficos de la segunda mitad del siglo XX como eran la exploración del espacio ultraterrestre y el uso de la energía nuclear estuvieron inextricablemente entrelazados, no solo en sectores de conocimiento institucionalizado sino también en la cultura popular (Geppert, 2012, 338). La inminente expansión humana hacia el espacio ultraterrestre y los nuevos logros tecnológicos, comúnmente discutidos con términos del expansionismo imperialista como «exploración», «explotación», «conquista» o «colonización», pasaron a formar parte integral de una creencia globalmente compartida sobre los poderes del progreso científico y tecnológico como motor del desarrollo económico y del progreso de las naciones. El mito ovni se nutría así de las tensiones de la Guerra Fría y del miedo a la devastación nuclear y, en ocasiones, ofrecía los mitos soteriológicos de la intervención extraterrestre como un tipo de resolución compensatoria a estas amenazas[4]. En estas versiones revividas del debate sobre la pluralidad de mundos, los tripulantes de las naves

espaciales podían operar como agentes de redención ante la amenaza del peligro atómico, pero también eran imaginados como potenciales agentes de conquista y de aniquilación para los humanos (Landes, 2011, 391-96; Roush, 2020, 15-38; Battaglia, 2005, 1-33; Lepseter, 2016, 46-79; Roth, 2005, 38-93; Eghigian, 2014, 621).

En este capítulo se examina el debate sobre el origen de las aeronaves no identificadas en la España de Franco. Un debate cuyas interpretaciones incluyeron la consideración del espacio exterior como un lugar de colonización, como una extensión de los cielos cristianos, como un signo de la pluralidad de los mundos habitados o como un lugar para representar alegorías apenas disfrazadas sobre el sueño de un Plan Marshall que caería como «maná» del cielo. De manera paralela, los objetos voladores se interpretaron comúnmente en España como signos providenciales, razón por la cual serán examinados en conexión con otras visiones milagrosas y sobrenaturales inspiradas por la doctrina católica de la gracia. De este modo, en los años 50 y 60 los avistamientos de platillos volantes comenzaron a poblar las páginas de la prensa nacional junto a noticias que destacaban los descubrimientos de yacimientos minerales como el petróleo y el uranio, recursos energéticos que, según estas informaciones, harían del país un potencial bastión clave en el Eje Atlántico, no solo por su posición geoestratégica, sino también por el valor de sus posibles exportaciones.

Tras los acuerdos con Estados Unidos, estos recursos naturales adquirieron un significado recurrente en algunas ficciones de la cultura popular, los cómics, el cine y la literatura, donde la aparición prodigiosa o mágica de capitales ocultos se traducía en una recapitalización de la propia imagen de la nación frente a sus aliados, superiores económica y militarmente. Estas fábulas culturales se organizaban en torno a procesos de «encantamiento» que tenían lugar de manera simultánea tanto en el cielo como en los espacios subterráneos del territorio nacional. De este modo, el «encantamiento», entendido como mecanismo constructor de fantasías en la Modernidad (Bennett, 2001, 3-16), se desplazaba progresivamente hacia el espacio exterior como nueva frontera para la colonización que encubría los costes de los procesos tecnológicos y científicos de una escalada bélica terrestre que se jugaba en el

control del espacio aéreo (Tiryakian, 1992, 89). Como se analizará en la última sección de este capítulo, la representación de las reservas energéticas tanto reales como imaginarias destinadas a revalorizar la imagen de España después del fracaso del régimen autárquico fueron un tema central en la prensa del periodo, así como en películas como Todo es posible en Granada (1954) de José Luis Sáenz de Heredia y ¡Aquí hay petróleo! (1956) de Rafael Salvia. La fantasía de un posible «tesoro» nacional español ambicionado por los norteamericanos daba así forma a una serie de ficciones sobre la intervención económica y militar de los Estados Unidos en las que la sublimación del capital nacional adquiría la propia forma del «tesoro escondido».

EL DEBATE EN LA PRENSA ESPAÑOLA. ESCRITORES E INTELECTUALES ANTE LOS PLATILLOS VOLANTES

Durante los años 50 y 60, los avistamientos de aeronaves tuvieron una presencia recurrente en la prensa española, tanto en noticias que recogían los testimonios de testigos de las visiones como en artículos en los que escritores, intelectuales y expertos ofrecieron explicaciones sobre la complejidad del fenómeno. La divulgación global de los avistamientos de platillos volantes se había iniciado en 1947 con el reporte del piloto civil estadounidense Kenneth Arnold sobre la aparición de nueve objetos voladores en Mount Rainier. En este contexto, las noticias sobre el nuevo fenómeno transatlántico de los avistamientos comenzaron a difundirse en paralelo a la emergencia de la estrategia de contención de los Estados Unidos frente a la expansión internacional del comunismo (Gabilliet, 2012, 6). A partir de 1950, en la prensa española se produjo una proliferación de noticias sobre las visiones colectivas de aeronaves no identificadas, conocidas popularmente como «platillos volantes», una traducción literal del término en inglés «flying saucers» que Arnold había utilizado en su descripción de los objetos divisados[5].

Las noticias en la prensa oficial franquista presentaron a los platillos volantes como objetos cuyo origen militar podía ser perfectamente

«identificado». Según estas informaciones, podría tratarse de «proyectiles de pequeño tamaño» («Los platillos volantes proceden de los Estados Unidos», 4), de «aparatos de fabricación norteamericana« («Ya no son un misterio los platillos volantes», 2), de «fragmentos de bombas-cohetes estalladas en la estratosfera por las fuerzas aéreas» e incluso de «bombas atómicas a bordo de platillos volantes» («Bombas atómicas a bordo de platillos volantes», 1) que surcaban el espacio aéreo internacional. De acuerdo con estas informaciones, las extrañas aeronaves divisadas portaban una tecnología nuclear e informática de vanguardia que se hacía corresponder con el progreso armamentístico de los aliados estadounidenses. Su presencia permitía pensar en un cielo globalizado en el que se multiplicaban las incursiones de aeronaves al tiempo que los imaginarios sobre los flujos del capital de las ayudas del Plan Marshall, la inversión financiera y el comercio con la nueva potencia hegemónica circulaban de manera simultánea entre los países vinculados al Eje Atlántico. Un escenario que Manuel Vázquez Montalbán resumía en su Crónica Sentimental de España en estos términos:

Los extraños signos en el cielo, los extraños signos en el mar. De pronto, sobre las ciudades y los calveros, sobre los plantíos de repoblación forestal y sobre los pantanos, sobre las alzadas cabezas de España entera, aparecieron estelas de humo en los cielos en otro tiempo imperiales. Los cazas americanos dejaban extrañas líneas paralelas del humo más blanco de todos los humos (112).

En los años 50, la escalada de las tensiones políticas entre Estados Unidos y la URSS comenzaba a jugarse en el control del espacio aéreo y el espacio cósmico. Ambas dimensiones se incluían en lo que Carl Schmitt denominó el «pluralismo de grandes espacios» (1962, 4) en 1962, el mismo año en el que el ministro Manuel Fraga lo nombraba miembro de honor del Instituto de Estudios Políticos. Para el pensador alemán, el nuevo conflicto entre bloques no se efectuaba en «campos de batalla abiertos» sino en «los espacios multidimensionales de la guerra fría» (31). Se trataba de una expansión del dominio de las llamadas «políticas de la verticalidad»

(Weizman, 2002), en las que los estados otorgaban un papel relevante a la mirada desde lo alto como criterio de observación e intervención sobre la población. El despliegue de nuevos dispositivos de control, seguridad y vigilancia se efectuaba en un espacio aéreo global que, en opinión de Schmitt, abarcaba zonas y regiones de densidad y permeabilidad muy distintas: el territorio estatal, el área de influencia de la doctrina de Monroe, la esfera de defensa de la OTAN y el espacio global de la ONU. Se trataba de espacios que conformaban «campos de fuerzas magnéticas de energía y de trabajo humanos» (21), los cuales articulaban un nuevo «nomos de la Tierra» (21) que se dirimía en torno a tres fenómenos: el anticolonialismo, la conquista del espacio y el «desarrollo industrial de las zonas subdesarrolladas por los desarrollados» (21). Según Schmitt, el control de uno de esos espacios repercutía en el de los demás, por lo que la «invasión» del espacio exterior se convertía en uno de los objetivos geopolíticos más importantes para las potencias enfrentadas: «Solamente quien domine la tierra dominará los nuevos espacios cósmicos, que se hacen accesibles al hombre gracias a los nuevos medios técnicos. Y al revés: cada paso que se dé en la toma del espacio cósmico significará un paso en la dominación de la tierra para el poder que lo efectúe» (23).

Dos años después de que finalizara la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría había entrado en su segunda fase en el momento en el que quebró la alianza entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Cuando Harry S. Truman comenzó su mandato como presidente, la relación entre las dos potencias mundiales, ahora pilares de la ONU, derivó en un reparto total del mundo que se articuló en torno a la lógica política amigo-enemigo y del viejo proyecto de mundo unificado frente al fascismo no quedaron más que las antiguas utopías progresistas y las fantasías tecnicistas. En este contexto, la prensa española en el exilio también se hacía eco de los avistamientos de las misteriosas aeronaves que surcaban el cielo, relacionándolos con los avances y las amenazas de la industria militar estadounidense en la que jugaría un papel clave lo que los periodistas exiliados denominaron «la marshallización» de la ciencia:

Desde que la Unión Soviética declaró poseer el arma atómica, la inventiva yanqui no tiene fronteras. La bomba de hidrógeno, los platillos volantes, el gas destructor de los centros nerviosos, la bomba atómica de bolsillo y, según la revista Ciencia para todos, «armas ultra-secretas que permiten helar los mares e incendiar la atmósfera» («La ciencia yanki militarizada», 95).

A comienzos de los años 50, las primeras ayudas norteamericanas a la población española fueron donativos de alimentos como leche en polvo, queso y mantequilla distribuidos por la organización católica Cáritas. Una ayuda humanitaria que, como consecuencia de la corrupción institucional que favorecía la existencia del mercado negro, fue rápidamente adquirida por las familias de clase media que compraban los productos a los ciudadanos realmente necesitados[6]. Tal y como afirmaba un chiste de publicado en la prensa del exilio en 1950, los créditos económicos concedidos al Gobierno no ayudaron a paliar las necesidades acuciantes y el hambre de la población, que recibía de manera simultánea a su pobreza cotidiana la visita de los «platillos volantes» en los cielos españoles:

—En la tertulia de un café, pregunta uno:

—¿Se han enterado ustedes de lo de los platillos volantes?

—Ya lo creo, responde uno, como que España ha pasado a ser la mayor potencia aérea del mundo.

—No exagere.

—Pero que no le quepa la menor duda. ¿Es que no tiene Franco 28 millones de platos en el aire? («El humor. Arma de lucha popular», 96).

Mientras la mayoría de la población española intentaba sobrevivir al hambre y la pobreza, las misteriosas aeronaves expresaban en el

imaginario carnavalesco recreado por los tebeos y el humor de las revistas ilustradas los deseos cotidianos relacionados con la mejora de la alimentación y de las condiciones de vida. Así, junto a los posibles usos militares de la tecnología aeroespacial, los llamados «almanaques» ilustrados recogían en sus pronósticos y profecías para el año 1951 una representación de los «platillos volantes» como un vehículo para expresar la preocupación colectiva más acuciante en ese momento como era deseo de alimentos más abundantes y nutritivos: «Cuando sepan en Marte que en la Tierra hay países que pasan hambre, mandarán platos volantes colmados de buenos alimentos» (citado en Guiral, 2011, 103). Estas «profecías» ilustradas llenas de deseos continuaron en 1952, a pesar de que el régimen hubiera retirado las cartillas de racionamiento de alimentos para reafirmar los supuestos éxitos de su política económica. En palabras de una de estas tiras cómicas que expresaba los deseos de mejores alimentos: «Es posible que aparezcan platillos volantes provistos de cuchillo y tenedor. Y algunos hasta con alguna chuleta y todo» (citado en Guiral, 2011, 105).

La difusión de noticias tras los primeros avistamientos de objetos voladores no identificados en 1947 había dado lugar a diversas interpretaciones alrededor del mundo. En la primera encuesta publicada sobre el fenómeno en Estados Unidos, las respuestas de los participantes apuntaban diferentes hipótesis sobre el origen de las aeronaves, entre las cuales no se contemplaba su naturaleza extraterrestre: «El 15 de agosto de 1947, una encuesta de Gallup reveló que el 90% de los estadounidenses encuestados estaban al tanto de los avistamientos de platillos voladores y que la mayoría creía que armas secretas, engaños y globos estadounidenses o extranjeros eran los responsables» (Bartholomew y Howard, 1998, 191). La hipótesis extraterrestre y las dudas sobre la responsabilidad de los estados a la hora de gestionar la información sobre el fenómeno comenzaron a cobrar fuerza tras la publicación de ensayos como The Flying Saucers Are Real (1950), del aviador militar Donald Keyhoe, o Behind the Flying Saucers (1950), del periodista Frank Scully. Los medios de comunicación en todo el mundo se hicieron eco de estas opiniones, desplazando del debate público el posible origen militar de las aeronaves. Como señala Pierre Lagrange en su estudio comparativo sobre los primeros platillos volantes en Estados Unidos y los cohetes-fantasma

divisados en Noruega y Suecia en 1946, la historia social de la ufología debe considerar los marcos de interpretación que emplearon en su tiempo los testigos de los avistamientos en diferentes lugares (224-244). En este sentido, en la España de los años 50 la experiencia de la población de los bombardeos civiles durante la Guerra Civil se unía al conocimiento popular de los acuerdos militares con los Estados Unidos, así como a la proliferación de las armas nucleares, acontecimientos todos ellos que determinaron la interpretación y la discusión pública sobre la naturaleza de los objetos aéreos.

En 1954, Alfredo Kindelán, general responsable de la fuerza aérea franquista durante la Guerra Civil española, resumía para el diario ABC las explicaciones que hasta el momento se contemplaban: «Alucinación colectiva. Misterio. Confusión con globos, aerolitos y estrellas. Consecuencia de las explosiones atómicas. Ensayos de armas secretas y visitas de seres o de artificios extraterráqueos» («Platillos volantes», 3). Kindelán llegaba incluso a plantear la posibilidad de que se tratara de «plantas superinteligentes» que pudieran invadir el planeta, un argumento que recordaba al de la película El enigma de otro mundo (1951), estrenada pocos meses atrás en España. El general se decantaba finalmente por la hipótesis de que pudiera tratarse de armas secretas teledirigidas[7]. Dos años atrás, Kindelán había tratado este asunto en otro artículo titulado «Las preocupaciones extranjeras y las nacionales», en el que situaba la polémica nacional sobre los platillos en relación con otros temas de «interés universal» como «el rearme, la Unión Europea, el Pacto del Atlántico, la posible tercera guerra, la paz en Corea y los experimentos atómicos» («Las preocupaciones», 3).

La discusión sobre el origen de las aeronaves propició un debate en la prensa española en el que, junto a las hipótesis de expertos científicos y militares, varios escritores manifestaron sus opiniones sobre el desconcertante fenómeno. En fecha tan temprana como 1950, el Premio Nobel de Literatura Jacinto Benavente resumía las posibles alternativas que se habían barajado en su artículo «El asunto del día». En este artículo, Benavente establecía una comparación entre la llegada de aeronaves y las ayudas enviadas a Europa por el Plan Marshall en la que los platillos cobraban una dimensión «encantada» según la cual se convertían en agentes

donantes que descendían desde el cielo para proveer generosamente a los humanos:

Respecto a los platillos volantes, tenemos de un lado a los razonables y de otro a los imaginativos. Entre los primeros, están en primer lugar, los incrédulos, los que no creerán en tales platillos mientras no los vean, los palpen, se den cuenta de su mecanismo y sobre todo de su utilidad […] Entre los razonables están también los que atribuyen la supuesta visión de los platillos a una psicosis de guerra, un caso de sugestión colectiva y epidémica, como lo fue el terror milenario en su tiempo y en los suyos la licantropía y los aquelarres […] A las explicaciones, más razonables y científicas, que se trata de aerolitos por parte de la Naturaleza, que anda también un tanto desquiciada en estos tiempos, o por parte de los hombres, de nuevos artefactos de guerra en maniobras de ensayo. Pudiera objetarse que para ser aerolitos son demasiados y habría que suponer en el sistema planetario un sobrante de existencias de las que no saben cómo deshacerse, como es el caso de los Estados Unidos. Y tal vez los platillos volantes procedan del plan Marshall de algún planeta tan generoso y desprendido como los Estados Unidos (5).

El escritor empleaba en su texto el mismo motivo narrativo que pobló otras ficciones a comienzos de los 50, en las que se mostraba la recepción de dones o mercancías que aparecían como «maná» caído del cielo. En este sentido, la representación de comunidades que recibían desde el espacio aéreo una repentina abundancia de bienes fue común a tres películas europeas: Passport to Pimlico (Cornelius, 1949), Miracolo a Milano (De Sica, 1951) y ¡Bienvenido Mr. Marshall! (García Berlanga, 1953). El elemento común a todas ellas era su capacidad para construir fábulas sobre los anhelados «milagros» económicos en una Europa en la que todavía pervivía el hambre y las cartillas de racionamiento. Este fue el caso de la ficción política recreada en la comedia de Luis García Berlanga en la que los vecinos de un pequeño pueblo celebraban la llegada inminente de los delegados estadounidenses del plan Marshall con el objetivo de atraer las ayudas del European Recovery Program.

Según sus autores, ellos decidieron realizar un film «cuya intención encajaba de lleno en la postura política y diplomática española frente a la psicosis mundial de Reyes Magos creada por la mal aprovechada ayuda americana» (Pérez Perucha, 1997, 325). En el contexto de las incipientes relaciones entre ambos países, la película ofrecía una reflexión sobre el papel del Estado franquista en la construcción imaginaria de un crédito que se recreaba como el premio de una «lotería» geopolítica que se derramaría sobre el territorio.

En la película, el pueblo castellano de Villar del Río se convierte en el simulacro de un pueblo andaluz con el objetivo de agradar a sus visitantes y termina contrayendo una enorme deuda con los gastos de esta celebración (Woods, 2008, 9-26; Marsh, 2004, 24-41; Martín, 1996, 73-80; Pavlovic, 1995, 169-174). En el desenlace, los vecinos no solo no obtienen las mercancías que las autoridades del pueblo les han obligado a solicitar en las listas de peticiones destinadas a los americanos, sino que además deben socializar el pago de los créditos que han pedido para la celebración, lo que en palabras del narrador se traduce como «unas peticiones al revés». En la noche anterior a la llegada de los visitantes estadounidenses, un campesino que ha trasladado a las autoridades su deseo de recibir un tractor sueña que este regalo forma parte de un cargamento de mercancías transportadas por aviones del ejército norteamericano. En su sueño, los responsables del reparto de estas mercancías son tres militares estadounidenses ataviados como los tres Reyes Magos, figuras donantes emblemáticas en la tradición católica. Se trataba de una representación que se había utilizado de manera recurrente en los años 50 para representar a los norteamericanos como los agentes donantes en la Europa de posguerra, una alegoría en la que el propio presidente Eisenhower era calificado como «Rey Mago y el prestamista del mundo» («La administración Eisenhower», 58). En el sueño de ¡Bienvenido Mr. Marshall!, serán precisamente tres «Reyes Magos» estadounidenses los encargados de lanzar en paracaídas desde su avión las mercancías solicitadas como parte de un plan económico del que España fue finalmente excluida.

La ayuda económica se representaba como un cargamento caído del cielo concedido por una instancia superior, dentro de una lógica

simbólica que en el campo de la antropología se denomina como «cultos al cargo». Los «cultos al cargo» fueron sistemas de creencias especialmente populares tras la Segunda Guerra Mundial en comunidades del Pacífico que desarrollaron rituales supersticiosos con la esperanza de atraer mercancías suministradas por naciones más avanzadas a nivel tecnológico. En estos rituales, celebrados en sociedades que habían sido intervenidas por potencias extranjeras, los participantes desarrollaron infraestructuras destinadas a atraer los cargamentos deseados. Antropólogos como Marvin Harris o Lamont Lindstrom han señalado cómo los cultos al cargo no serían sino la forma de captar el vínculo existente entre el reparto desigual de la riqueza de la que gozan algunas naciones que extraen recursos naturales y capital humano de otras. Asimismo, es un medio de articular el derecho a la demanda de los productos de las naciones industrializadas por parte de las comunidades que no pueden pagarlos. Desde esta lógica de los cultos al cargo, las peticiones de los vecinos en ¡Bienvenido Mr. Marshall! pueden ser interpretadas como donativos que se esperaban de parte de los Estados Unidos, país que los personajes intuían que saldría beneficiado en contraprestación por las ayudas europeas del Plan Marshall. Historiadores y antropólogos han analizado el fenómeno ufológico a la luz de las narrativas milenaristas y providencialistas de los cultos al cargo, estableciendo los puntos de convergencia entre las creencias en los visitantes procedentes del espacio exterior y estos rituales (Landes, 2011, 391-420; Trompf, 2003, 221-238; Grünschloß, 2008, 423-4).

Siguiendo la lógica presente en el texto «El asunto del día» de Jacinto Benavente anteriormente citado, los extraterrestres a bordo de los platillos volantes observados serían criaturas que procederían de una civilización tecnológicamente superior a la nuestra y traerían consigo un «cargo» salvífico. En algunas de estas narrativas, este «cargo» consistiría en un tipo de sabiduría evolutiva que ayudaría a los humanos a superar la hostilidad política de la era atómica. Esta es precisamente la misma lógica narrativa a través de la cual el escritor Noel Clarasó mostraba en 1950 su fascinación por el fenómeno de los avistamientos en su artículo «Platillos volantes cruzan el sueño». En este texto, Clarasó reivindicaba la posibilidad de generar una mirada más esperanzada sobre el futuro del planeta. Una mirada que era posible reivindicar mediante la imaginación

sobre la existencia de otras civilizaciones para las que la idea de progreso tecnológico no conduciría a la destrucción, sino al sueño de otros mundos posibles:

¿No es una especie de juventud del alma esta aparición de los platillos que nos invitan a soñar en otros mundos, donde las velocidades supersónicas son el paso de tortuga, la palabra hablada y escrita se cita como símbolo de antiguas civilizaciones, y la energía atómica ya no se usa para fines destructivos? El hombre se está convirtiendo en un ser escéptico y ensoberbecido por exceso de confianza en su propia técnica. No está de más que otros seres raros le demuestren que es un niño recién salido del colegio (7).

Frente a las proyecciones utópicas de Noel Clarasó o de Jacinto Benavente, el escritor Camilo José Cela expresaba su rechazo a los excesos imaginativos que el fenómeno ovni provocaba en su artículo «Los platillos volantes o un mundo con astigmatismo»:

Mientras tanto los platillos volantes siguen deambulando por los aires como fieles fantasmas escoceses, y lo malo empezará cuando uno de ellos con el rumbo perdido, se estrelle contra las gentes y contra las casas de una ciudad. Será algo así como si tomaran cuerpo las «moscas volantes» de los astigmáticos y, en vez de seguir volando, se le colasen por los ojos y por los oídos con ánimo de anidarle en el cerebro. Nadie se sienta seguro ante los discos voladores. Malo, si son de duro hierro. Pero peor, mucho peor, si son de la humosa carne del fantasma. Porque los sueños de la imaginación –nadie lo olvide– engendran monstruos (4).

Resulta tremendamente significativo el hecho de que Cela, que había trabajado como censor pocos años atrás, utilizara la sentencia que enmarcaba el Capricho 43 de Goya como advertencia para sancionar la libertad de la imaginación. El pintor aragonés, que

había dado testimonio en su pintura de los avistamientos colectivos de globos aerostáticos en el siglo XVIII, también había recreado de manera utópica en sus Proverbios (1819) unos artefactos tecnológicos gracias a los cuales los hombres conseguían elevarse y volar. La sentencia de Goya servía a Cela para atemorizar al público con su interpretación de las visiones, franqueando el paso al potencial utópico de un imaginario aeroespacial que, como recreó el pintor, también servía para proyectar las visiones de un modelo social alternativo. Dos años después, Cela se preguntaba por un posible encuentro entre los alienígenas y los humanos, estableciendo una comparación con la conquista de América en 1492. Un símil en el que se obviaba la vulnerabilidad de los indígenas frente a la superioridad militar y tecnológica de los conquistadores:

Con este raro cuento de los platillos volantes podemos calcular nuestro miedo, pero no debemos tampoco echar en saco roto el miedo que deben pasar los pobrecitos aviadores, o lo que sean, marcianos, venusianos, jupiterianos, saturnianos o de los mismísimos infiernos. Con el descubrimiento de América debió pasar algo por el estilo, y si los indígenas al ver desembarcar a los españoles, tenían sus reservas, los españoles al tropezarse con los primeros indios que asomaron sus plumas a la playa, tampoco debían tenerlas todas consigo («Tres hombrecillos de un metro», 7).

La conquista de América también fue utilizada por la prensa en el exilio como una imagen emblemática para analizar el proyecto imperialista de la conquista espacial. Así, en el texto titulado «Poema terrestre dedicado a los habitantes de la luna», publicado en el diario anarquista Solidaridad Obrera: A.I.T. Órgano del movimiento libertario español en Francia en 1959, un autor anónimo lanzaba una serie de advertencias a los selenitas, convertidos en su alegoría en poblaciones indígenas que se enfrentaban al proceso de desposesión derivado de proyectos coloniales, incluido el de la colonización espacial:

Hoy la competencia está en llegar tal o cual bando el primero en vuestros dominios lunares, tan tranquilos, quedando el invasor dueño y señor de vuestros ensoñadores dominios para sembrar ellos la venenosa planta del egoísmo, trasplantar el deseo voraz de adquirir del vecino sus montañas de metales preciosos, oro a ser posible, a lanza y espada de ser necesario, como antaño en las Indias. Hoy de las Indias no se habla, pero indios, nuestros grandes ambiciosos parecen idearlos en la Luna, y por eso os alertamos. Tendréis que velar por vuestros valores y vuestras vidas, el bien más precioso. Pero, por desdicha vuestra, parece que cuando nuestros cohetes os alcancen habréis de cederlo todo si no disponéis de máquinas infernales y arrasadoras como así son las nuestras (2).

La representación de poblaciones subalternas mediante un imaginario extraterrestre expresaba de este modo las preocupaciones que las creencias ufológicas compartían con otras tradiciones progresistas de tipo milenarista y sus anhelos de salvación y transformación colectiva (Wojcik, 2011, 73-79). En la coyuntura de la Guerra Fría y especialmente en el contexto de la dictadura franquista, este símil cobraba nuevos significados al ser recreado por seres de un mundo extraterrestre que podrían determinar el comienzo de una nueva era de paz e iluminación.

VISIONES CELESTES EN LA ESPAÑA DE FRANCO

Los primeros avistamientos de platillos volantes de los que se tiene testimonio en España se remontan a 1947, año en el que vecinos de las localidades de Bazalote (Albacete), Azpeitia (Guipúzcoa) y Montequinto (Sevilla) afirmaron haber sido testigos de diferentes visiones (Jiménez, 2008, 25-33). Los testimonios continuaron en los años siguientes hasta alcanzar su cenit durante la oleada de extrañas apariciones celestes que tuvieron lugar entre marzo y abril de 1950 (Geppert, 2012, 340). La prensa recogió numerosas declaraciones de los testigos. como en el caso de Máximo Muñoz Hernáiz, un pastor de catorce años que en 1953 formulaba su

encuentro con alienígenas en estos términos: «Creí que era un "globo grande" de esos que se tiran en la feria. Luego me di cuenta de que no: relucía mucho […] Se abrió una puerta y empezaron a salir tietes […] Muy pequeñetes. Eran amarillos y los ojos estrechos […] (Vestían) igual que los músicos en la fiesta» (citado en García Blanco, 2003, 40-42). La utilización de un imaginario carnavalesco para describir el contacto con seres extraterrestres era habitual en toda Europa, tal y como se pone de manifiesto en testimonios como los analizados por el psicoanalista Carl Jung en su ensayo Flying Saucers: A Modern Myth of Things Seen in the Skies (1958), donde se ponen en relación con narrativas procedentes del folklore popular y de la mitología.

En la narración de los testimonios españoles encontramos motivos mitopoéticos como el del tropo del «barco o nave fantasma». Este fue el caso de la visión de Miguel Sevil, un vecino de Lécera (Zaragoza) que en 1954 declaraba haber visto a «dos hombres muy rubios, que hablaban un lenguaje extraño» descender desde «un barco luminoso, lleno de antenas y hélices» («Un platillo con tripulantes», 36). El pueblo de Lécera pertenecía a la comarca del Campo de Belchite, una localidad bombardeada en 1938 por la Legión Cóndor del III Reich en la que las colectividades anarquistas de trabajo constituidas durante la Guerra Civil se habían encargado de la construcción de pequeños aeródromos como el que habría servido de pista de aterrizaje en este caso. Una semana después, el diario ABC ofrecía una explicación científica que daba el asunto por zanjado: «Se trata de un globo de procedencia inglesa o francesa, de los que se utilizan para observaciones meteorológicas» («Un platillo volante resulta ser un globo», 19).

Aunque la prensa se esforzó por desmentir algunos de estos testimonios, en algunas ocasiones los medios dieron publicidad a informantes que afirmaban haber tenido un contacto directo con seres u objetos procedentes de otros mundos. Esta imaginación sobre los supuestos encuentros con extraterrestres llegó a materializarse en hallazgos como el que anunciaba en 1955 el diario «El Alcázar»: «Marte coloca en Madrid su primera piedra» (1). Esta «prueba» de la existencia alienígena, una piedra con nueve enigmáticas inscripciones, se convirtió en el acontecimiento fundacional de la ufología en España. Fernando Sesma, un

aficionado al fenómeno ovni que había publicado una serie de artículos en el diario Madrid bajo el epígrafe «Los Platillos Volantes vienen de Otro Mundo» dio una amplia cobertura mediática y literaria a este acontecimiento, que se convirtió en el centro del debate en torno al cual creó en 1954 la Sociedad Amigos del Espacio (Bravo, 2019, 12-15). Se trataba de una asociación ufológica que tuvo su tertulia habitual en el Café Lyon de Madrid, en el centro neurálgico de una dictadura que restringía de manera explícita el derecho de reunión[8]. En mayo de 1967, Sesma hizo pública la revelación de un hallazgo que cambiaría en las décadas siguientes la historia de la ufología en España: unas cartas en las que los extraterrestres advertían de su presencia en Madrid desde el año anterior y de futuros aterrizajes. Se trataba del comienzo del llamado «Caso Ummo», una estafa que alimentó las fantasías ufológicas sobre la presencia de seres extraterrestres en España. Ummo sería el nombre de un exoplaneta del que hipotéticamente procedería una civilización que habría contactado con los humanos a través de documentos y cartas enviados a grupos de personas aficionadas a la ufología. En este caso, la imaginación utópica de las décadas anteriores habría devenido en un fraude que llegó a ser utilizado por grupos de corte sectario a finales de los años 80 (Bravo, 2019, 170-183).

En paralelo a las experiencias de avistamientos de aeronaves y al auge de la ciencia ficción, la ufología emergió en España como un espacio de debate alrededor del cual se crearon grupos de estudio y asociaciones como la Sociedad de Amigos de los Visitantes del Espacio o el Centro de Estudios Interplanetarios (Cabria, 1993, 143-163). Estas organizaciones conformaron un lugar de encuentro y discusión en una esfera pública en la que el derecho de reunión y asociación estaba severamente regulado. Según Jodi Dean, la ufología surgió como un lugar de gestión del conocimiento alternativo generado por la sociedad civil como reacción al discurso de las autoridades científicas, políticas y militares. La ufología había surgido inicialmente en los Estados Unidos como un espacio de producción de prácticas sociales y saberes que desafiaban las narrativas oficiales construidas alrededor del programa espacial. Unas narrativas en las que los avances en la conquista del espacio exterior se promocionaban como una muestra de la superioridad de la democracia liberal estadounidense frente a sus competidores

soviéticos. Las asociaciones de ufólogos desarrollaron una agencia populista que impugnaba la presunta autoridad de la cultura de contención de la Guerra Fría al tiempo que generaban una serie de hipótesis científicas y políticas sobre el origen de unas aeronaves. De este modo, grupos de debate cuestionaban los límites de la propia noción moderna de soberanía:

La ufología estaba haciendo algo; no se limitaba a inventar una conspiración descabellada. Como mínimo, estaba publicitando una teoría conspirativa descabellada que utilizaba el espacio exterior y la posibilidad de visitas extraterrestres para desafiar la hegemonía militar y científica. De hecho, Tom Englehardt sugiere que, precisamente porque era «inadmisible», las asociaciones de platillos volantes pudieron atacar al gobierno sin ser acusadas de comunismo. Desde la perspectiva de la cultura dominante, la ufología era absurda. Sin embargo, precisamente porque estaba fuera de la ecuación restrictiva de la verdad con la seguridad y la identificabilidad, la ufología tenía la libertad de centrarse en lo desconocido para señalar los límites de la autoridad gubernamental y validar las experiencias de los testigos sin afirmar necesariamente que pudieran identificar o establecer el objeto de sus experiencias (42).

Los avistamientos colectivos de extrañas aeronaves en los cielos españoles no era un fenómeno que hubiera comenzado en la década de los 50, ya que el país contaba con una larga tradición de visiones en la Modernidad. A lo largo del siglo XVIII, la interpretación que se había hecho de estos fenómenos como presagios de acontecimientos determinados por los signos de un orden divino dio paso a nuevas hipótesis científicas. Así, en 1729 el religioso polígrafo Benito Jerónimo Feijoo dedicaba la conclusión de su discurso «Duendes y espíritus familiares» a desmontar uno de los «cuentos de viejas» que habían circulado años atrás acerca de la aparición de tres «postillones aéreos» sobre el cielo de Galicia:

Los años pasados corrió por Galicia, que cerca del Cabo de Finis Terrae se vio venir volando de la parte del Norte una nube, de la cual salieron tres hombres cerca de una Venta, y después de desayunarse en ella, volvieron a meterse en la nube, y continuaron el vuelo hacia la parte Meridional. Por ser esto en aquel tiempo en que las Potencias coligadas contra nosotros solicitaban entrar en su alianza a Portugal, se discurría que aquellos tres eran Postillones aéreos de alguna Potencia del Norte, que llevaban cartas a aquel Reino (100) .

En la imaginación popular, la visión de estos fenómenos se vinculaba a misteriosas tecnologías que expresaban el temor ante una invasión exterior, como sucedía durante el momento en el que Feijoo escribía su ensayo en el contexto de la guerra anglo-española (1727-1729). Las visiones de extraños aparatos aéreos también se sucedieron de manera ininterrumpida en Europa y Estados Unidos a lo largo del siglo XIX, coincidiendo con crisis políticas que anticipaban futuros conflictos bélicos. Así, la oleada estadounidense de avistamientos que tuvo lugar en Estados Unidos entre noviembre de 1896 y mayo de 1897 (Clark, 1990, 122) fue interpretada desde España desde un discurso que consideraba el fenómeno como una invención de la prensa sensacionalista para movilizar a la opinión pública: «Por esta vez tócale el turno al interesante problema de la navegación aérea, resuelto victoriosamente por cierto misterioso personaje que, como Robur el Conquistador, de la novela de Julio Verne, paséase a bordo de su aerostato a través de todo el territorio norteamericano» («La navegación aérea y los norteamericanos», 2). Siguiendo esta tradición de objetos voladores no identificados, en 1909 Ramiro de Maeztu narraba para los lectores de La correspondencia los avistamientos de «globos-fantasma» que habían sobrevolado el cielo británico y que también habían sido divisados en el norte de España, en la ciudad de Vitoria. Más adelante, durante la década de los 30, los relatos sobre las visiones de misteriosas aeronaves se centraron en relatos sobre «aviones-fantasma», los cuales llegaron a relacionarse con la sublevación contra la monarquía protagonizada por Ramón Franco, hermano del futuro dictador, en el aeródromo militar de Cuatro Vientos[9].

Durante la Guerra Civil, y coincidiendo con el inicio de la ofensiva de las tropas republicanas en la Batalla del Ebro, los militares del bando franquista también fueron testigos de un avistamiento en el llamado «pinar de los muertos» cerca de Guadalajara, una visión que fue interpretada como «un invento aeronáutico alemán o de los rojos» (Ballester, 1984, 30). De manera paralela, en el relato providencial que el general Franco elaboraba sobre la Guerra Civil, entendida como una cruzada, el éxito de las victorias militares también se asoció a otro tipo de visiones como eran las de las apariciones divinas que ayudaron al ejército fascista en fechas emblemáticas:

Es en nuestra misma Cruzada la sucesión de hechos portentosos, que coinciden en su gran mayoría con las fiestas más señaladas de nuestra Iglesia, una nueva muestra de aquella protección. El paso del Estrecho tiene lugar el día de la Virgen de África, bajo la vista del Santuario de Ceuta. La batalla de Brunete tiene su crisis victoriosa en el mismo día de nuestro santo patrón, Santiago de los Caballeros. La ofensiva de nuestro enemigo sobre Cáceres se detiene ante los muros del santo monasterio de Guadalupe, que cobijan a la Virgen, Señora de nuestros descubrimientos («Palabras del Caudillo», 1943, 242).

En Europa, y en España en particular, los avistamientos de aeronaves sin identificar también se asociaron con visiones colectivas de tipo religioso. Esta relación del fenómeno ovni con la dimensión sagrada fue uno de los ejes del análisis que Carl G. Jung desarrolló en Flying Saucers: A Modern Myth of Things Seen in the Sky (1959). Jung entendió los avistamientos masivos como un mito moderno que recogía las ansiedades de un inconsciente colectivo que construía en torno a las extrañas apariciones una respuesta religiosa vernacular a los temores de la era nuclear. En su opinión, los extraterrestres operarían en ciertas narrativas ufológicas como unos «ángeles tecnológicos» (2014, 322) que intervenían para salvar a la humanidad de su camino hacia la destrucción atómica. Jung conectaba así los avistamientos de platillos volantes con una tradición histórica en la que las visiones colectivas de fenómenos

sobrenaturales se relacionaban, como en el caso del discurso de Franco sobre la Guerra Civil, con el desarrollo de acontecimientos bélicos. El psicoanalista enumeraba, entre otras, la experiencia de «los cruzados en el sitio de Jerusalén, la de los combatientes de Mons en la Primera Guerra Mundial, la del pueblo creyente de Fátima, la de las tropas fronterizas del interior de Suiza durante la Segunda Guerra Mundial» (20). En este sentido, Terenci Moix (1942-2003) recordaba en el primer volumen de sus memorias, El peso de la paja. El cine de los sábados (1990) las ficciones que le acompañaron en su infancia. El escritor catalán explica cómo en su imaginación se confundían las narrativas sobre las visiones de fenómenos prodigiosos como las apariciones marianas y las visiones «marcianas» que poblaban las ficciones y la prensa de la época:

Aquella semana se me antojaba ver La señora de Fátima. Reconozco que mi elección era insólita […] Una vez más, la explicación proviene de la ignorancia. Las películas de milagros y apariciones encendían mi imaginación porque las asociaba con las historias de marcianos. Una señora que les caía del cielo a tres niños palurdos no era cosa que ocurriese todos los días, por lo menos en mi calle. Tendría algo que ver con los platillos volantes (182).

Durante la década de los 50, las visiones de aeronaves en los cielos españoles coincidieron con la extensión de las apariciones milagrosas en el país. Unas visiones religiosas que los medios de comunicación promocionaron y que el director Luis García Berlanga denunció en su película Los jueves, milagro (1957). Como señala el historiador William A. Christian Jr., las descripciones de supuestas apariciones marianas en Europa circularon en las revistas religiosas españolas desde el final de la Segunda Guerra Mundial (1994, 259). Así, la revista Iris de Paz publicaba en 1948 el testimonio de la visionaria holandesa Ida Peerdeman sobre su contacto con la Virgen María, quien se reveló ante ella como «Nuestra Señora de Todas las Naciones» y expresó en un lenguaje profético su preocupación ante los terrores de la nueva era atómica: «la explosión de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, los cohetes V-2 de Peenemünde, la posibilidad de una guerra bacteriológica, marcaron una nueva era

en la tecnología de la destrucción en la que todos eran vulnerables y en la que la muerte caería del cielo» (Christian, 1984, 259). Según examina Daniel Wojcik, durante el siglo XX las advertencias apocalípticas emitidas por la Virgen María operaban de manera similar en las «creencias aversivas» asociadas con los platillos volantes, de manera que en ambos sistemas de creencias sus adeptos creen que «si las personas cambian su comportamiento según lo prescrito por seres de otro mundo (poner fin a la violencia, salvar el medio ambiente, sintonizarse espiritualmente o trabajar por la transformación de la conciencia planetaria), el mundo puede salvarse» (72). Esta relación entre la tecnología aeroespacial y la dimensión trascendente fue asimismo explorada por Carl G. Jung, quien argumentó que la posibilidad de los viajes espaciales hacía «la idea impopular de una intervención metafísica mucho más aceptable» («Flying Saucers», 22-23).

España fue uno de los países en los que se produjo esta confluencia entre el comienzo de las apariciones marianas en el Sur de Europa y los primeros testimonios sobre la oleada de avistamientos transatlánticos desde finales de la década de los 40. Los meses de junio y julio de 1947, cuando comenzó la ola europea de visiones, fueron también el comienzo de la gran crisis estadounidense de platillos voladores (Christian, 1984, 258). Podemos encontrar un ejemplo de la coincidencia en el tiempo de los reportes sobre objetos voladores sin identificar con la tradición de las apariciones marianas en el periódico falangista Imperio, en dos noticias que aparecían juntas en la misma página en su edición del 6 de abril de 1950: «Un platillo volante sobre nuestra provincia» y «Visita de la Virgen de Fátima y Santas Misiones». La celebración de las Santas Misiones de Fátima en España surgió como una práctica conectada a la emergencia de un nuevo orden pastoral en el comienzo de la Guerra Fría. Se trataba de la propuesta de un párroco de Berlín que consistía en que una estatua de la Virgen de Fátima recorriera las ciudades episcopales de Europa hasta la frontera con Rusia para trasladar el mensaje mariano sobre la necesidad de que la Unión Soviética se convirtiera al catolicismo. Según Christian, estas «misiones» también coincidieron con una serie de visiones y apariciones milagrosas en toda España. En su análisis sobre los casos documentados en la primera mitad de la década de los 50, entiende estas experiencias como «dramas de conversión» que

expresaban en público la transformación de identidades religiosas y políticas en un contexto marcado por una cruel represión (1984, 254-255).

En la noticia adyacente a estas «Santas Misiones», titulada «Un platillo volante sobre nuestra provincia», se describía el avistamiento de un extraño aparato circular que viajaba en dirección a Portugal por parte de unos niños y varios campesinos. En este caso, cualquier conexión con un fenómeno religioso como el que dio lugar a las visiones de Fátima era descartado en la noticia y la posible veracidad del evento descansaría en la supuesta ignorancia de los testigos con respecto a estos fenómenos: «La noticia es digna de todo crédito por tratarse de personas ajenas a toda sugestión periodística, pues como hemos podido comprobar estas sencillas gentes ignoraban la existencia de cuantas informaciones de la Prensa acerca de los platillos volantes» (3). Conocedores o no de las noticias publicadas, lo cierto es que, como recogía una de las crónicas publicadas en abril de 1950 en ese mismo periódico, los avistamientos formaban parte de las conversaciones cotidianas de los españoles, por lo que no era necesario tener acceso a la prensa para estar informado de su existencia: «el tema preferido en las tertulias de estos días ha girado en torno a los impresionantes pormenores suministrados por nuestro corresponsal acerca de los presuntos seres caídos a la Tierra desde otros mundos» («La crónica-reportaje», 4).

A comienzos de la década de los 60, la relación entre tecnología y religiosidad católica continuó en un contexto en el que la existencia de mundos habitados llegó incluso a contemplarse como una posibilidad no descartada por el Papa Pío XII en el VII Congreso de Astronáutica de 1956 (Cortes-Cavanillas, 1956, 45). La Revista Enseñanza Media, editada por la Dirección General de Enseñanza Media, publicaba en 1962 un opúsculo titulado Astronáutica y Espíritu que debía servir como complemento en la educación de los estudiantes de Bachillerato en España. El ensayo, escrito por el ingeniero Vicente Roglá, proponía «la adquisición universal católica de la espiritualidad y la moral a través del imperativo de la colonización espacial» (Moriente, 2019, 127). Siguiendo la visión que acompañó al proyecto desarrollista, Roglá proponía una razón pragmática tecno-cristiana en la que el desarrollo de la ciencia y la

técnica aeroespacial culminarían con el bienestar de la población y con el fin de la lucha de clases (22-23).

CAE UN PLATILLO VOLANTE EN MADRID

En plena calle de Narváez ha aparecido un platillo volante que con motivo de la fiesta de Inocentes contemplaron los madrileños con sus marcianos y todo.—(Foto Contreras.)

Figura 2. «Cae un platillo volante en Madrid». Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 30 de diciembre de 1954, p. 3 (Biblioteca Virtual de Prensa Histórica. Licencia Creative Commons).

Figura 3. El alumno Pepe Sales en el Colegio La Salle Bonanova (Barcelona), 1962. Cortesía de Martí Sales y LaBreu Edicions.

Esta combinación del imaginario aeroespacial con el catolicismo

también encontró su expresión en la cultura popular del periodo. El periodo navideño fue especialmente propicio para este tipo de amalgama entre la ufología, lo sagrado, y un repertorio visual de tipo carnavalesco. Así, un platillo volante «aterrizaba» en pleno centro de Madrid para asombro de los viandantes como parte de una broma publicitaria celebrada en el Día de los Inocentes (28 de diciembre) de 1954 («Cae un platillo», 3) [fig. 2]. Otra peculiar estampa que puede ayudarnos a comprender la circulación de los imaginarios tecno-católicos en el contexto del incipiente desarrollismo la encontramos en una serie de postales navideñas realizadas en el colegio La Salle Bonanova de Barcelona, fechadas en 1962. Se trata de unas imágenes en las que los niños fotografiados sostienen en sus manos un objeto que representa un artefacto aéreo, un híbrido entre una nave espacial y un misil interplanetario que alberga la figura de un niño Jesús recién nacido [fig. 3]. En este sentido, cabe recordar cómo en algunas zonas de España el niño Jesús es el equivalente a los Reyes Magos o Papá Noel como portador de regalos y juguetes para los niños durante el periodo navideño. El carácter donante de esta figura se combinaba en la imagen con la representación de una tecnología aeroespacial que, como en el caso de los anteriormente analizados «cultos al cargo», podría garantizar la paz, pero también la destrucción de los habitantes de la tierra.

La relación entre la tecnología aeroespacial, la espiritualidad y el arte fue también explorada por el escultor Jorge Oteiza y el cineasta José Val del Omar. Ambos dedicaron parte de su obra a realizar una interpretación espiritual sobre la figura del astronauta soviético Yuri Gagarin, primer humano en realizar un vuelo espacial en 1961. Oteiza estableció conexiones entre la ascensión de Yuri Gagarin y la visión pictórica barroca de El Greco, representada en la figura del Conde de Orgaz. Según Oteiza, el vuelo puramente físico de Gagarin era un equivalente artístico a la suspensión de la gravedad en los personajes de El Greco. En su visión, la ingravidez alcanzada por el astronauta se conectaba con un estado místico de liberación más allá del tiempo y el espacio cotidiano que el escultor pretendía alcanzar por la vía estética. Por su parte, el cineasta Val del Omar había visto en las capacidades de transmisión del primer satélite de telecomunicaciones artificial Telstar (lanzado en órbita en 1963) una guía profética y también encontró en la figura de Gagarin una

fuente de inspiración. Así, en el programa de mano de su cortometraje Fuego en Castilla, premiado en el Festival de Cannes en 1961, el cineasta reflexionaba sobre los recientes vuelos espaciales desde la tradición mística que orientaba su proyecto de «cine expandido»: «¿A dónde se orienta la bóveda de luz sideral? La Tierra… ¿en qué cielo se apoya? He aquí el camino del firmamento ardiente de la Mística. ¡Viva Yuri Gagarin y viva Alan Shepard, que acortan las etapas de nuestra pasión!» (citado en Ortiz-Echagüe, 2014, 146-147).

El libro de Gabriel Celaya Entreacto (1957) expresaba también esta encrucijada entre la matriz ideológica católica y la tecno-científica a través del discurso poético. Su poema «Cuestión de nombres» planteaba cómo esta doble matriz ideológica se superaría finalmente en el proceso secularizador que desplazaba los viejos imaginarios trascendentes. El poema distingue entre las cosas que se «advierten», como los platillos volantes, y aquellos fenómenos que «ya no pueden verse», como «un ángel que se llame Gabriel»:

Un piano líquido, una mujer transparente;

eso, puede verse.

Un golpe de luz ausente, un platillo volante;

eso, todos lo advierten.

Pero un ángel que se llame Gabriel y tenga dos alas,

eso, ya no puede verse.

Y si alguien lo ve, lo llama «Spitfire», «Mig» o «Douglas».

Porque no puede creerse (64-5).

En este sentido es significativo que Gabriel sea el nombre del mensajero portador de noticias como la anunciación a la virgen María o la revelación del Corán a Mahoma, pero también el nombre

de uno de los arcángeles, jefes de la milicia celestial. Como ha estudiado Giorgio Agamben, en la tradición medieval los ángeles desempeñaban una función burocrática y militar como agentes colaboradores en el gobierno divino del mundo (opus gubernationis) (149). Celaya describe en su poema el desplazamiento de ese imaginario católico procedente de la tradición feudal ante el despliegue de los nuevos dispositivos tecnológicos de la Guerra Fría. Los ángeles, agentes mediadores que intervienen en la gobernanza del mundo, ya no «pueden verse» en el cielo de finales de la década de los 50. En su lugar, las visiones celestes en las que antiguamente se creía vislumbrar a los habitantes de la ciudad de Dios serán interpretadas a partir de categorías procedentes de la tecnología bélica con la denominación «Spitfire» y «Douglas», nombres de cazas estadounidenses y «Mig», un avión de caza soviético. Nuevas formas seculares que permiten enunciar las apariciones celestiales porque el hecho de que se trate de un mensajero divino ya «no puede creerse» en el horizonte de expectativas históricas del autor y de su comunidad de contemporáneos.

Seis años después de la firma de los Pactos de Madrid, el general Franco dirigía un discurso al presidente Eisenhower en su visita a Madrid el 21 de diciembre de 1959. El régimen había heredado de la teología política católica una narrativa providencialista que se remontaba a mediados del siglo XIX, en un momento en el que la Iglesia había desarrollado una visión que atribuía a cada nación una misión en el proyecto de la divina providencia. Una narrativa que se enfrentaba al principio de nacionalidad liberal-constitucional y al internacionalismo socialista (Botti, 2008, 197). El Caudillo elaboró en esa ocasión un relato mesiánico en el que alababa el papel de los Estados Unidos como aliado de España, nación «elegida» como reserva espiritual de Occidente. En su alusión a sus aliados transatlánticos, Franco convertía a los norteamericanos en «ángeles», mensajeros anunciadores de un nuevo tiempo de paz y prosperidad cuya función mediadora entre Dios y la economía-mundo capitalista era narrada como teodicea en clave de prodigio:

Es la primera vez en la Historia que el Presidente de los Estados

Unidos viene a España y la Providencia ha querido que ello ocurra en un momento en que nuestras relaciones alcanzan un punto de madurez y de comprensión y en el instante en que nuestros dos países están alineados en el mismo frente de defensa de la paz y de la libertad […] Vuestro viaje se acaba, señor Presidente, bajo un signo cercano y alegre de paz, bajo el signo, tierno y poderoso al mismo tiempo, de la Natividad de Cristo, cuyos Ángeles prometieron hace veinte siglos Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad. Vos sois uno de ellos y estoy seguro de que este augurio feliz ha de premiar vuestro esfuerzo, y os ha de dar una larga y fecunda vida (Franco, «Discursos», 701).

Desde el comienzo de la década de los 50, los platillos volantes habían hecho su aparición en los cielos españoles, en los tebeos, en las novelas populares, en los cines y en las voces de la radio. Todo un despliegue de la imaginación aeroespacial en la vida cotidiana que la escritora Gloria Fuertes incluyó en su propia historia poética, Historia de Gloria, en un poema titulado «Credo». En él, la escritora madrileña asociaba la aparición de los platillos con el papel de aluminio (también conocido en España como «papel de plata») que recubría las tabletas de chocolate: «Creo en los platillos volantes/ Creo en las platillas que envuelven el chocolate» (84). En su niñez, la escritora habría tenido la oportunidad de conocer el origen de esas conexiones entre la imaginación extraterrestre y el chocolate, en un momento en el que unos platillos volantes, que aún no tenían ese nombre, ya se imaginaban a través de las colecciones de cromos que se regalaban con las tabletas de cacao como las estampas de la colección «Los secretos del Planeta Marte», editada en los años 30 por la fábrica de Chocolates Bubí de la Compañía Colonial de África. A comienzos de los años 50, la difusión cada vez mayor de alimentos procesados de manera industrial, como la leche condensada, el cacao en polvo o las tabletas de chocolate, permitieron acompañar la insuficiente dieta de los niños españoles con un suplemento de calorías alrededor de las cuales circularon nuevas colecciones de cromos con un imaginario aeroespacial renovado. Fantasías producidas en tiempos de escasez que no solo inventaban ventanas que se abrían hacia un espacio exterior por donde pudiera penetrar la devastación o la conquista de nuevos

territorios, sino también la capacidad de soñar con otros mundos posibles.

SEÑALES EN EL CIELO Y TESOROS SUBTERRÁNEOS

Con la llegada de los tecnócratas al gobierno en 1957, el general Franco comenzó a considerar el potencial que el desarrollo de la tecnología nuclear y espacial podría suponer para la modernización y el reconocimiento internacional del país. En ese sentido, fue especialmente significativo el discurso que pronunció el 9 de octubre de 1957 en la inauguración de la Central térmica de Escombreras en Cartagena (Murcia), todavía impresionado por el lanzamiento por parte de la URSS del Sputnik I cinco días antes. El dictador se desvió del discurso que había preparado para manifestar su admiración por los avances técnicos que habrían hecho posible el logro soviético, fruto de la «unidad política», del «principio de autoridad», de la «eficacia» y de la «disciplina» de la «Rusia nueva» (citado en Franco Fernández, 2017, 80-81). El Plan de Estabilización de 1959 y el Primer Plan de Desarrollo de 1963 daban una nueva perspectiva sobre las necesidades energéticas de una economía en aceleración en la que se promovía la expansión de la energía nuclear y de la tecnología aeroespacial. Al comenzar la década de los 60, los gobiernos de España y Estados Unidos firmaban un acuerdo para establecer estaciones terrestres de satélite de la NASA en Gran Canaria y Robledo de Chavela (Madrid) y, en 1964, el gobierno español aprobaba la construcción del único reactor plutonígeno no experimental en la central nuclear de Vandellós 1 (Tarragona). Una central concebida como una planta de doble uso civil y militar que se convertía en la tercera central ubicada en España, después de Zorita (Guadalajara) y Santa María de Garoña (Burgos), ambas de tecnología americana de uranio enriquecido[10].

A medida que se sucedían las negociaciones diplomáticas con los Estados Unidos, las noticias sobre los avistamientos de platillos volantes comenzaban a poblar los periódicos junto a informaciones

que destacaban los descubrimientos de supuestos yacimientos minerales que harían de España un bastión clave en nuevo escenario geopolítico, no solo por su posición estratégica sino también por sus recursos naturales. Tras los Pactos de Madrid, las narrativas sobre la aparición providencial e inesperada de estos «tesoros» ocultos, presentes tanto en ficciones como en la vida cotidiana de los españoles, contribuía a recapitalizar la imagen de la nación frente a sus aliados. La fantasía de un posible tesoro nacional que era ambicionado por los norteamericanos fue recreada en una serie de ficciones en las que la sublimación del capital en la propia forma del tesoro «escondido» trasladaba al plano imaginario la medida del valor de unos potenciales capitales que todavía no habrían sido puestos en circulación en forma de mercancías o de dinero. En este sentido, por parte del régimen, pero también de la prensa de izquierdas en el exilio, se construyó un tipo de fantasía que giraba en torno a la existencia en el suelo español de numerosos tesoros minerales subterráneos, capaces de abastecer las necesidades del país en el contexto de la Guerra Fría.

La idea de una aparición repentina de riquezas minerales gracias a las cuales se solucionarían los problemas endémicos de la economía nacional había estado ya presente en momentos de crisis durante la Segunda República. Así, por ejemplo, Dionisio Pérez publicaba en 1934 el reportaje «El milagro del oro que podría salvar a España» en el diario ABC, donde especulaba sobre esta posibilidad: «He aquí la leyenda dorada de la asombrosa abundancia y riqueza de España que resurge ante nosotros, precisamente cuando el presupuesto en déficit de nuestro Estado y la cifra de casi un millón de obreros en paro forzoso piden a la Providencia que restablezca el equilibro económico de la nación» (178). Nada más finalizar la Guerra Civil, Francisco Franco retomó este tipo de relatos basados en una suerte de «cornucopianismo» que, según sus estimaciones, permitiría mantener la autarquía energética española. Este tipo de discursos se sucedían en un periodo de posguerra en el que la independencia energética se había convertido en un objetivo prioritario para un régimen que anunciaba constantemente soluciones que salvarían de manera providencial la precaria economía autárquica nacional. Además de los relatos en prensa que identificaban la tecnología aeroespacial de los primeros avistamientos con dispositivos de origen norteamericano, otras fábulas culturales del periodo se

organizaron en torno a otros procesos de «encantamiento» que se producían simultáneamente tanto en el espacio exterior como en los espacios subterráneos nacionales. De esta manera, junto a las experiencias de los avistamientos, las ficciones del periodo se poblarían de ciudadanos que se lanzaban a la «fiebre» de descubrimientos minerales y energéticos en forma de yacimientos de uranio o de petróleo.

En 1953, el mismo año de la firma de los Pactos de Madrid, el Servicio Geológico Estadounidense envió un equipo de geofísicos para localizar uranio en España y, al año siguiente, se creó la Compañía Ibérica de Petróleos, sociedad dedicada a la investigación de hidrocarburos (Camprubí, 2014, 191). Dado que España no era productora de petróleo y dependía de otros países, se fomentó el uso del uranio como energía nacional cuyo acceso estaba restringido al Estado. A España habían llegado a finales de los años 40 científicos de la talla de Werner Heinsenberg (en su momento a las órdenes de Hitler) para colaborar en el desarrollo de armamento y energía nuclear y, en 1948, se creó la Junta de Investigaciones Atómicas, un organismo dedicado al estudio y a la explotación de yacimientos uraníferos y al desarrollo de técnicas relacionadas con la física del uranio, que fue reemplazado en 1951 por la Junta de Energía Nuclear (JEN) (Presas i Puig, 2005, 198-199). Esta Junta fue uno de los tres cimientos, junto al Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Instituto Nacional de Técnicas Aeronáuticas, sobre los que se edificó el sistema español de ciencia y tecnología tras la guerra. De este modo, la constatación de unas reservas de uranio considerables, aunque magnificadas, que situaba al país en el quinto lugar del ranking mundial, fue utilizada como señuelo por las autoridades del régimen para granjearse la colaboración internacional.

En diciembre de 1951, Estados Unidos generó por primera vez electricidad a partir de energía nuclear y en diciembre de 1953 el presidente Eisenhower pronunciaba el célebre discurso titulado «Átomos para la paz», en el que defendía los usos civiles de esta energía en la Asamblea General de las Naciones Unidas[11]. En ese momento, solo cuatro naciones –Estados Unidos, Reino Unido, Canadá y la Unión Soviética– poseían el secreto atómico y buena parte de los países en vías de desarrollo comenzaban a luchar por

encontrar una solución para el dilema planteado por el átomo: ser al mismo tiempo el mayor peligro conocido por la humanidad y poseer el potencial de convertirse, como afirmaba Winston Churchill, en la «perenne fuente de la prosperidad mundial» (citado en De la Torre y Rubio-Varas, 2016, 17). Al igual que otros países, el programa nuclear español aspiraba a combinar las dimensiones civil y militar, es decir, la producción de energía eléctrica con el acceso al armamento atómico. En julio de 1955, Lewis L. Strauss, director de la Atomic Energy Commission y el embajador español en Washington, José María de Areilza, firmaban en la capital norteamericana el Acuerdo de colaboración bilateral sobre «usos civiles de la energía atómica», que condicionaba a su vez el desarrollo nuclear civil español como dependiente de EEUU, tanto en equipamiento como en el suministro de uranio enriquecido como combustible de reactores de investigación o producción eléctrica[12]. El acuerdo incluía el suministro de un reactor experimental, que entró en funcionamiento en 1958, y la cesión, en arriendo, del uranio enriquecido, así como la transferencia de tecnología nuclear americana a España y la llegada de material científico y divulgativo. Estados Unidos llevaba así a cabo una estrategia que posteriormente replicó en muchos otros países: para frenar los programas de energía nuclear nacionales vendió, a precios muy baratos, reactores nucleares fabricados en Estados Unidos que funcionaban con uranio enriquecido, lo que produjo una dependencia del material estadounidense. Así pues, lo que empezó siendo un proyecto para conseguir la independencia energética de España en base a la energía nuclear, terminó cayendo en la órbita de la dependencia de la producción estadounidense[13].

Tras la firma de los Pactos de Madrid, la dependencia de España con respecto a sus socios en materia de política energética condicionó la intervención de las compañías estadounidenses en la investigación sobre los recursos naturales en la península y, en los tres años siguientes, «el número de buscadores estadounidenses en España se duplicó, lo que ayudó a encontrar dos ricas vetas de pechblenda» (Adamson, Camprubí y Turchetti, 2014, 29). El repentino hallazgo de uranio está en la base del argumento de Todo es posible en Granada (1954), una película dirigida por un director afín al régimen como era José Luis Sáenz de Heredia, quien adaptó uno de los relatos originales de los Cuentos de la Alhambra (1832)

de Washington Irving para construir una trama que giraba en torno al hallazgo de uranio en unos terrenos cerca de Granada. La película relata el proceso de negociación de la expropiación que los técnicos norteamericanos de una empresa llamada «Panamerican Mining Company» llevan a cabo con el propietario de dichos terrenos tras los convenios para extraer uranio con los Estados Unidos. La información sobre los Pactos de Madrid aparece desde el comienzo de la película a través de la exhibición de imágenes de periódicos, noticieros y fotografías que recrean la difusión de la noticia. A partir de ahí, se siguen dos líneas argumentales. Por un lado, la negociación de los norteamericanos para hacer cambiar de opinión al propietario de los terrenos, quien se niega a ponerlos a la venta argumentando que posee un pergamino de sus antepasados que avala la presencia de un tesoro escondido perteneciente al rey Boabdil. Por otro parte, la historia de amor que, poco a poco, va cuajando entre el terrateniente y Miss Folson, trabajadora de la empresa encargada de negociar la expropiación. El desenlace de la película recrea el descubrimiento del auténtico tesoro que se escondía en aquellos terrenos: las joyas de Boabdil. Dentro del marco de representación de los estereotipos sobre el folklore y la historia de Andalucía que se recrean a lo largo de la película, el tesoro simboliza la presencia del legado cultural de un país que se pliega a los deseos del gigante americano sin perder un ápice de una identidad basada en la «orientalización» y exotización del país que viajeros extranjeros y autores como Irving habían recreado desde el siglo XIX. Siguiendo esta fiebre de los descubrimientos, el hallazgo de un supuesto yacimiento de petróleo en un pueblo castellano por parte de una empresa prospectora estadounidense fue el tema principal de la película de Rafael Salvia ¡Aquí hay petróleo! (1955). Cuando las fuerzas vivas de la localidad deciden comenzar la búsqueda de petróleo por sus propios medios, encuentran un cofre escondido que contiene un mensaje advirtiendo del verdadero tesoro que alberga el subsuelo que no es otro sino un manantial subterráneo de agua, un bien fundamental para el desarrollo del campo español y para el desarrollo del proyecto hidroeléctrico del gobierno. Se trataba de un claro mensaje regeneracionista que subrayaba la idea de que, a pesar de las ayudas externas, el progreso solo podrá ser alcanzado mediante el esfuerzo de los españoles y la explotación de los recursos naturales del país[14].

ESPAÑA y la PAZ

PUBLICACION QUINCENAL — AÑO II.— MEXICO, D. F. — Número 47 — 28 DE SEPTIEMBRE DE 1954

MENSAJE DEL DR. D. JOSE GIRAL

Para la Jornada Nacional de protesta y lucha contra el pacto yanqui-franquista celebrada en Francia el 26 de septiembre.

Un año se cumple desde la firma de los Pactos yanqui-franquistas. Vamos apreciando sus efectos en la realidad de la vida española. La situación económica de nuestra Patria es cada vez más desastrosa: el costo de la vida aumenta considerablemente, la miseria se extiende, los monopolios en favor de los norte-americanos se imponen, los impuestos se elevan de modo atroz e insoportable. Y el pueblo español se ahoga en un mar de ignominia y de vergüenza. En todos los países en donde pueden libremente manifestarse, protestan los españoles violentamente. Queremos que esa protesta se extienda e intensifique por toda la superficie del mundo. No reclamamos otra cosa que se nos haga justicia y que no se nos olvide.

Ya se sabe de los depósitos de armas atómicas que se han constituido en nuestro territorio con el consiguiente y terrible riesgo. Ya se conocen las prestaciones personales impuestas por la construcción de las famosas bases, constituyendo una forma más de esclavitud. Ya se aprecia la emigración de valiosísimas primeras materias de nuestro suelo y subsuelo, basadas por los yanquis al precio ínfimo que ellos señalan empobreciendo nuestras riquezas. Ya sufren los jefes y Oficiales del ejército franquista las violentas vejaciones de sus amos extranjeros. Ya padecen muchos centenares españoles los efectos de la expulsión de sus tierras para establecer en ellas serádromos y pistas.

Y esto se dice y se publica por todos partes, con un repugnante cinismo. El Sr. Tedotti ministro de Aire de los Estados Unidos y dueño absoluto de España, ha dicho repetidas veces que "las bases españolas serán tanto ofensivas

(Pasa a la Pág. 3)

"Haremos de España un porta-aviones insumergible"

(De la prensa norteamericana)

Dibujo de José RENAU

¡ACCION DE TODOS LOS ESPAÑOLES EN DEFENSA DE LA PAZ, LA VIDA Y LA INDEPENDENCIA DE ESPAÑA!

Grande y justificada es la alarma que en la opinión española, dentro y fuera de España, cunde ante el desarrollo acelerado de los planes de colonización y sacrificio de nuestra patria. Los dos pactos que van transcurridos de fría y sistemática aplicación del Pacto yanqui-franquista, firmado el 26 de septiembre de 1953, no han hecho más que confirmar de manera palmaria los gravísimos peligros previstos y denunciados, desde los más diversos sectores, por muchas fuerzas representativas de la nación española y descaradamente proclamados en los términos de un pacto que enajena la soberanía nacional.

España va convirtiéndose, día tras día, mediante la implantación de las bases militares que hacen de ella un puesto avanzado de la estrategia agresora, en blanco predicho de destrucción y de muerte. La prensa anuncia sin recato el desembarco permanente de armas atómicas en nuestra patria y declaraciones reiteradas de altos jefes militares norteamericanos proclaman abiertamente el triste destino que aguardaría a España y a los españoles, si la guerra que se maquina fuera evitada.

Declaraciones que, cada día, cobran un perfil más siniestro y más colmado de ominosos augurios. Recientes son los comentarios en los que se augura que nuestra patria como consecuencia de la vieil actitud adoptada por la Asamblea Francesa al rechazar el proyecto de Comunidad Defensiva Europea, está llamada a ocupar, junto con la Alemania de Adenauer, el lugar de gran potencia. Y el sarcasmo de una manifestación tan mendaz, que no envuelve sino el propósito de hacer de los españoles "cipayos preferentes" en una conflagración que no hemos de tolerar estalle, viene reforzada cada día con hechos y palabras tendentes a patentizar ese triste papel de aliado pobre y humillado a nuestro heroico pueblo.

Así, mientras las fuerzas de la paz logran importantes victorias en el mundo, extinguiendo nuevos focos de guerra y dando pasos cada vez más firmes hacia el establecimiento de la convivencia pacífica entre los países, los españoles nos debatimos en la tremenda angustia de ver a nuestro solar patrio condenado por una siniestra confabulación a servir de escenario preferente para una guerra de exterminio, y contemplar entre tanto, el sacrificio de la independencia nacional y de la tranquilidad de los españoles.

El Consejo Español de la Paz, integrado por españoles de las más diversas tendencias y sin otra mira que el amor común a España y a la sagrada causa humana de la paz, a la vista de tan dramática situación, llama a todos los compatriotas, una vez más, a manifestarse de los más diversos modos, cada cual con arreglo a sus sentimientos y convicciones, en contra del mantenimiento del Pacto de la venta de España y a pedir, en un clamor de voluntades coincidentes, la inmediata derogación de ese convenio que entrega a nuestra patria y a sus hijos a la ruina, a la destrucción y a la guerra. Sumerbiendo para ello el llamamiento del Consejo Español de la Paz, cuya fuerza aparece trágicamente realzada por todos los acontecimientos posteriores a manifestándonos del modo que consideren más pertinente contra el Pacto siniestro y en defensa de la paz, de la independencia y de la vida de la patria.

Cada voluntad sumada a la noble causa de la paz en el mundo, cada día más afianzada por la acción de los pueblos, contribuirá a salvar la existencia de España, mortalmente amenazada. Cada voluntad expresada en pro de la anulación de los convenios de venta y sacrificio de España ayudará valiosamente a salvar a España del peligro de total destrucción en que se ve sumida y recogerá el más alto anhelo de la nación española de contribuir a la alta causa mundial de la paz, de la que depende, en parte y el futuro de nuestra patria.

Al cumplirse el primer aniversario del Pacto que [illegible] to la página más negra de la Historia de España, el Consejo Español de la Paz invita a todos los españoles amantes de la independencia y la vida de España. Y pide a todos los españoles de la paz que desplieguen los mayores esfuerzos para recoger y canalizar hacia este noble objetivo los sentimientos de la inmensa mayoría de nuestros compatriotas.

México, D. F., 26 de septiembre de 1954

EL CONSEJO ESPAÑOL DE LA PAZ

Pdte. Dr. José Giral; Miembros del Consejo: D. Ramón Ruiz Rebollo, Dr. D. Manuel Márquez, Prof. D. Honorato de Castro, D. León Felipe, Prof. D. Wenceslao Roces, D. Juan del Cerro Malagón, Ing. D. Manuel Barrio Duque, D. Alfonso Reyes Espindola, D. Francisco Comesaña, Gral. D. Francisco Matt, D. Ignacio Fernández, D. José Renau, D. Gregorio Jover, D. Angel G. Gil Roldán, D. Miguel Prieto, D. Juan Rejano, D. José Antonio Vidarte, D. Manuel Rouret, Prof. D. José de Tapia. Dña. Amelia Martín, D. Pedro de la Vallina, Dr. D. Joaquín Morí, D. José Folc y Folc, Dr. D. Leandro Pérez Uteta, D. Tomás Espresate, D. Claudina García, D. Benjamín Balboa, D. Eduardo Ugarte, D. Mariano Cabezas, D. José Rome, D. Ernesto García, D. Joaquín Abella, D. Cocofano Bernaldo de Quirós, D. Fernando Gaos, D. Augusto Fernández, D. Carlos Velo, D. Antonio Rodríguez Luna, D. José María Otero, Dña. Matilde Cantos, Ing. D. Odón de Buen, Dña. Fidela Prado, D. Santiago Rodríguez, Srta. Amanda García, D. José Aguilera, Arq. Enrique Segura, D. Carlos Fernández del Real, Lic. D. Pedro Camacho, D. Elgio Rodríguez, D. Bernardo Pizarro, D. Amaro del Real.

Figura 4. Josep Renau. España y la paz, 28 de septiembre de 1954 (Biblioteca Virtual de Prensa Histórica. Licencia Creative Commons).

En junio de 1953, las fuerzas aéreas estadounidenses encargaban la fabricación del primer bombardero intercontinental a reacción del país, el B-52, el cual tenía capacidad para arrojar bombas de hidrógeno contra objetivos soviéticos. En este sentido, los españoles no tuvieron noticia de las consecuencias directas de las políticas gubernamentales sobre la gestión del espacio aéreo que el régimen había acordado en 1953 hasta el accidente nuclear que tuvo lugar en Palomares en 1966. Un accidente en el que cuatro bombas de hidrógeno con una potencia destructiva equivalente a unas 75 veces la de Hiroshima cayeron sobre territorio andaluz. Aunque la población nunca fue informada de la gravedad del accidente, la prensa en el exilio había estado alertando a los lectores españoles de las consecuencias de los acuerdos militares con los Estados Unidos desde el comienzo de la década. En 1954, la revista España y la Paz, publicada en México DF, hacía un llamamiento por la «Acción de todos los españoles en defensa de la paz, la vida y la independencia de España» utilizando una ilustración del artista y dibujante comunista Josep Renau [fig. 4]. Bajo el título «Haremos de España un porta-aviones insumergible (de la prensa americana)», la ilustración representaba España como un pequeño pueblo que flotaba suspendido entre un cielo surcado por aviones reactores y un mar en el que flotaba un barco convertido en una especie de nave nodriza que aprisionaba con sus garras el territorio. Esta recreación de un pueblo español era muy similar a la de la localidad costera en la que vivían los personajes de Calabuch, película de Luis García Berlanga estrenada en 1956. En esta utopía pacifista, Berlanga convertía el pueblo pesquero de Peñíscola (Valencia) en un territorio imaginario que servía como alegoría de las comunidades que debían ser preservadas de la destrucción y del terror de lo que Roland Barthes llamó en esas fechas «la muerte atómica» (Barthes, 1997, 29). El protagonista de la película, un científico norteamericano que huye de su país para no participar en la fabricación de más bombas atómicas, pasará los días ayudando a los vecinos del pueblo y utilizará sus conocimientos para la fabricación de fuegos artificiales escondido en este pequeño lugar de España. A pesar de sus intentos por pasar desapercibido, los servicios de inteligencia norteamericanos encuentran al investigador y lo llevan de vuelta a su país.

Figura 5. El Caso, 1952. Cortesía de Grupo Editorial 33 y Princeton University Library.

En 1952, la conexión entre los avistamientos de platillos y una posible intervención extraterrestre sobre los recursos minerales y energéticos del país ocupó un lugar central en los reportajes del semanario de sucesos El Caso, uno de los más leídos entre las clases populares [fig. 5][15]. En este periódico, los relatos sobre la posible existencia de visitantes del espacio exterior se incluían entre sus habituales reportajes sobre crímenes, apariciones milagrosas y también entre las noticias sobre supuestos descubrimientos de minas de oro y pozos de petróleo en territorio español. En uno de sus reportajes, se narraba con todo lujo de detalles una misión alienígena procedente del planeta Gemide, cuya finalidad sería la invasión del planeta con fines extractivos: «Desvelado el misterio de la presencia de los gemiditas en la Tierra. Necesitan nuestros minerales» (citado en Rada, 2011, 99).

Este reportaje invitaba a los lectores a anticipar las consecuencias de una invasión alienígena que tuviera como objetivo la extracción de la riqueza mineral y de otros recursos en el planeta Tierra. La invasión recreada por El Caso activaba la imaginación sobre un territorio intervenido militar y económicamente, cuyos habitantes eran expuestos al riesgo de posibles ataques e intervención de sus recursos naturales. Una analogía especialmente significativa en la coyuntura de la alianza de España con los Estados Unidos. Como sucedía en este reportaje, algunos relatos acerca de la presencia de posibles visitantes extraterrestres fueron narrados en términos que bien podrían extrapolarse a las actuaciones norteamericanas sobre el territorio nacional, imaginado como un territorio intervenido. Así, en el artículo «Algunas opiniones de calidad sobre lo que puede haber de realidad y de fantasía en torno a los famosos discos volantes», publicado el 31 de marzo de 1950 en el diario ABC de Sevilla, se lanzaba esta hipótesis acerca de una futura colonización del planeta. En su descripción sobre la situación de los terrícolas, se advertía de que, en el momento presente el planeta se encontraría ante «el preludio de una ofensiva interplanetaria en la que la Tierra, algo atrasada ciertamente en materia de estrategia sideral, no pasaría de ser territorio propicio para la ocupación, base de ulteriores operaciones militares astronómicas» (Menéndez Chacón, 1950, 9).

Estas noticias, publicadas generalmente como notas en la prensa local, eran parodiadas en columna de opinión como esta, en la que la visión cotidiana de aeronaves era recreada como una muestra palpable de la integración española en la «normalidad» geopolítica de la comunidad internacional: «En multitud de naciones, de un mes a esta parte, se disfrutan visiones parecidas. Es raro el día en que los periódicos no anuncian el paso de estos artefactos sobre el cielo de diferentes países. Es más, un pueblo en donde sus vecinos no han visto un "platillo volante", es poco menos que un pueblo atrasado» («La moda», 1). Al tiempo que se extendían las narrativas sobre invasiones alienígenas, el acercamiento de España al Eje Atlántico aceleraba la construcción de una serie de fantasías sobre la nación sustentadas en el desarrollo económico y en las futuras inversiones de sus nuevos aliados. Como se ha examinado en estas páginas, los imaginarios sobre la tecnología aeroespacial abrieron un profundo debate social sobre las posibilidades sobre el papel de la intervención en territorio español de otras comunidades terrestres o extraterrestres. Las preguntas sobre los límites de la soberanía nacional, sobre las amenazas ante un posible ataque exterior, sobre el extractivismo de los recursos o sobre las nuevas tecnologías de seguridad y vigilancia se entrelazaron con la esperanza utópica en la existencia de nuevas formas de vida en el espacio exterior en tiempo de dictadura.

---

[1] El plan recibió su nombre en honor al general George C. Marshall, Secretario de Estado. El gobierno estadounidense comprendió que la recuperación económica de Europa mediante la creación de un programa masivo de ayuda económica contribuiría a garantizar la estabilidad política, protegería las inversiones económicas estadounidenses y, al mismo tiempo, reduciría la susceptibilidad de los países receptores a las presiones soviéticas. Véase Gindin y Panitch (2013, 89-101).

[2] El 19 de octubre de 2015, los gobiernos de España y Estados Unidos firmaron un documento sobre la gestión de residuos nucleares en el área geográfica que rodea la localidad española de Palomares (Almería). Según las investigaciones realizadas ese mismo año, la zona presenta niveles crecientes de americio, un

subproducto del plutonio transportado por las cuatro bombas nucleares (Rejón).

[3] La VI Flota norteamericana se convirtió en una presencia constante en España desde el 9 de enero de 1951, cuando se produjo la llegada simultánea de treinta buques a los puertos de Barcelona, Palma de Mallorca, Cartagena, Alicante, Málaga, Valencia y Tarragona.

[4] Véanse Flaherty (2016) y Pasulka (2019).

[5] En este análisis se utiliza la denominación «platillo volante» como término de uso en España durante la década de los 50. Aunque el término O.V.N.I. –calco del acrónimo inglés UFO o Unidentified Flying Object– fue acuñado en 1952 por Edward Rupperlt, director del Project Blue Book de la Fuerza Aérea de los Estados Unidos (USAF) para el estudio de los fenómenos ufológicos, la difusión popular de esta denominación será posterior en España.

[6] «Nos llegó una especie de grosera caricatura de Plan Marshall para pordioseros famélicos: leche en polvo, queso y mantequilla salada, regalo de Caritas norteamericana para los necesitados españoles (inmediatamente, en toda España surgió un pequeño mercado negro generalizado: las familias de clase media compraban por cuatro perras esos productos a sus pobres, cuyas necesidades primarias no tenían nada que ver con el concepto de ayuda de los yanquis)» (Reyes, 1978).

[7] Las aeronaves experimentales norteamericanas Vought V-173 y XF5U, también conocidas como «Flying Flapjack», han sido tradicionalmente señaladas como unos de los posibles objetos vistos colectivamente.

[8] En sus sótanos, el Café Lyon tuvo un salón alemán conocido como La ballena alegre, lugar donde se celebraban las tertulias de los círculos falangistas durante la Segunda República.

[9] «La gente, en su fantasía, relaciona la fuga del comandante Franco con la aparición del avión misterioso que solía volar de noche sobre Pontevedra. De este avión fantasma dimos cuenta a los lectores de POLÍTICA. Ahora hay quien dice que el avión y la

avioneta que voló sobre Madrid esta madrugada, son el mismo aparato y que en él se ha marchado el comandante Franco al extranjero. Naturalmente, solo a título de fantasía acogemos el rumor» («El avión misterioso», 1930, 5).

[10] La amenaza de la irrupción en la vida cotidiana de objetos de origen e intenciones desconocidas había protagonizado desde comienzos de la década de los 50 ficciones como la novela distópica de Pedro Salinas La bomba increíble (1950), escrita durante su exilio en Estados Unidos. En la novela, la pareja protagonista desafía las instrucciones de un «Gobierno del Estado Técnico Científico» que decide instaurar un orden político en el que los ciudadanos pueden ser sacrificados en nombre de un nuevo culto a la tecnología.

[11] España participó desde el principio como miembro asociado o de pleno derecho en los principales organismos y foros internacionales: «se unió al IAEA de la ONU; a la Agencia Europea de Energía Nuclear; a la Sociedad Europea para el Tratamiento Químico de Combustibles Irradiados (Eurochemic) […] al Foro Atómico Europeo, creado en 1960 por los seis países miembros de la CEE; y al Centro Europeo de Investigación Nuclear» (De la Torre y Rubio-Varas, 2016, 392).

[12] El director de la JEN, José María Otero Navascués, encargó en 1963 el llamado «Proyecto Islero», un estudio sobre las posibilidades que tenía el país de construir una bomba atómica sin alertar a la comunidad internacional.

[13] Véanse Romero de Pablos y Sánchez-Ron (2001) y Presas i Puig (2005).

[14] Otro ejemplo de estas fantasías se encuentra en la novela Las ratas (1962) de Miguel Delibes, ambientada a mediados de los años 50. En su trama, el protagonista derrama un barril de gasolina perteneciente al alcalde del pueblo, lo que lleva a los vecinos a creer que viven sobre un mar de petróleo (123). Al descubrir que allí no hay yacimientos petrolíferos, el alcalde transforma su discurso en una valoración de las virtudes del sector agrario, pilar de la economía del primer franquismo: «Campesinos: habéis sido objeto de una broma cruel. No hay petróleo aquí. Pero no os

desaniméis por ello. Tenéis el petróleo en los cascos de vuestras huebras y en las rejas de vuestros arados. Seguir trabajando y con vuestro esfuerzo aumentaréis vuestro nivel de vida y cooperaréis a la grandeza de España ¡Arriba el campo!» (125).

[15] El Caso fue pionero en la narración de la crónica negra en la posguerra española. Publicado entre 1952 y 1997, las condiciones impuestas por la censura para controlar las noticias implicaban que solo podía incluir en sus páginas un crimen por semana. El papel del «suceso» fue fundamental para comprender un tipo de cultura de masas tolerada por el franquismo. Se trataba de historias cuyas variaciones en la esfera pública plebeya construían un relato complementario al de la prensa del régimen en clave popular, a veces alternativo e incluso desafiante. Los sucesos, para Barthes, preservarían la noción de ambigüedad en la construcción de cualquier sistema de significación cultural, lo que permitiría su circulación bajo el control de la censura: «En el suceso, la dialéctica del sentido y de la significación tiene una función histórica mucho más clara que en la literatura, porque el suceso es un arte de masas: su papel es verosímilmente preservar en el seno de la sociedad contemporánea la ambigüedad de lo racional y lo irracional, de lo inteligible y de lo insondable; y esta ambigüedad es históricamente necesaria en la medida en que el hombre aún necesita signos (lo cual lo tranquiliza) pero necesita también que esos signos sean de contenido incierto (lo cual lo irresponsabiliza)» (Barthes, 2002, 271).

2. Fábulas del espacio exterior

«Que existan o no seres humanos en los demás cuerpos celestes es un motivo de discusión libre que no afecta para nada al dogma. A la ciencia le toca demostrar y a los teólogos esperar»

Papa Pío XII. VII Congreso de Astronáutica celebrado en Roma en 1956

Uno de los protagonistas de la película de Carlos Saura La Caza (1966) es un aficionado a la literatura de ciencia ficción que aprovecha los momentos de descanso en la cacería de conejos que da título al largometraje para leer una novela titulada El quinto planeta. Su lectura tiene lugar en una finca que, años atrás, se convirtió en un campo de batalla en el que los protagonistas coincidieron combatiendo en las milicias falangistas durante la Guerra Civil. En medio de la cacería, Luis, que así se llama el personaje, especula sobre un tiempo futuro en el que el exterminio de la especie humana como consecuencia de una invasión de los conejos como especie dominante dará lugar a una nueva civilización en la que las clases sociales desaparecerán: «Llegará un día en que los conejos se coman al género humano. Nos invadirán y formarán una nueva civilización. Como son más pequeños que nosotros, habrá lugar para todos, la lucha de clases desaparecerá y no habrá más envidia. Y así se arreglará el mundo». Junto a la narración de esta fantasía política, en varios momentos de la película Luis recita textos del Apocalipsis de san Juan como si pertenecieran a la novela de ciencia ficción El quinto planeta. La intercambiabilidad entre ambos textos puede parecer un simple gesto iconoclasta por parte de Carlos Saura, sin embargo, esta superposición discursiva cobra un nuevo sentido si se analiza a la luz de la recurrente presencia de narrativas providenciales en la ciencia ficción española durante los años 50 y 60.

A la altura de 1966, la ciencia ficción se había convertido en uno de los géneros que mejor podía cartografiar las coordenadas imaginarias de la Guerra Fría como conflicto global que proyectaba sus batallas culturales y tecnológicas en el espacio exterior. A raíz de la alianza económico-militar con los Estados Unidos, España ocupaba una posición geoestratégica clave en la escalada de la carrera espacial y armamentística, que comenzó a ser regulada en el Outer Space Treaty firmado por Estados Unidos, Reino Unido y la Unión Soviética el 27 de enero de 1967. Antes de la firma de este tratado, los Estados Unidos y la Unión Soviética habían experimentado con la creación de misiles antisatélite (ASAT) debido a la amenaza percibida por ambas partes de que cada país comenzaría a diseñar satélites para lanzar sus propias bombas (Grego, 2012, 8-11). Dada la particular situación de España en este escenario, la representación de la otredad y de la vida alienígena en la ciencia-ficción espacial producida bajo el régimen franquista estuvo inevitablemente condicionada por la situación del país como una dictadura fascista que encarnaba una «alteridad» dentro del bloque de democracias liberales que se oponían a un «otro» comunista que se imaginaba amenazante al otro lado del Telón de Acero. Considerando la particularidad del caso español, este capítulo analiza las narrativas providenciales que configuraron la producción de ciencia ficción bajo el franquismo como expresión de la superposición de las lógicas culturales del capitalismo global durante la Guerra Fría sobre las matrices ideológicas históricamente dadas en España durante los años 50 y 60. La representación de la otredad y de la diferencia en los imaginarios españoles sobre el espacio exterior expresó esta superposición ideológica al tiempo que trataba de fomentar posturas políticas de diferente signo entre el público lector. En este sentido, la militancia política de los autores cuya obra se analiza en las siguientes páginas será uno de los factores clave a la hora de examinar la evolución de los imaginarios sobre el desarrollo económico y social desde el marco de la ciencia ficción.

El género se enfrentaba al reto de imaginar nuevas formaciones sociales que proyectaban la idea de progreso en un tiempo futuro. Líderes militares españoles que combatían contra el totalitarismo de civilizaciones extraterrestres, visionarios que mantenían la esperanza utópica en la creación de un orden social igualitario en

otros mundos habitados, o ciudadanos que creían posible alcanzar un nivel de progreso superior a través del contacto con seres de otros planetas, fueron algunos de los personajes que protagonizaron los relatos de la ciencia ficción durante este periodo. A comienzos de la década de los 50, el género comenzó a ser muy popular en España gracias a su difusión en el cine, el radioteatro y la llamada literatura «de kiosko» o novelas de «a duro» (la versión española de la «American dime novel») y en los cómics o tebeos. En 1953 aparecieron tres colecciones de novelas dedicadas al subgénero de la «space opera» que contribuyeron a consolidar la difusión del género: «Futuro», de Ediciones Futuro, «Espacio» de Ediciones Toray y «Luchadores del Espacio», de Editorial Valenciana (Canalda y Uribe-Echeberría, 2002, 19). Las dos primeras se nutrieron principalmente de traducciones de relatos como los de la revista estadounidense Weird Tales (1923-1954) (Santoro, 2006, 319). Por su parte, Editorial Valenciana albergó la obra de autores españoles que publicaron sus novelas bajo un seudónimo anglosajón. Este fue el caso de Pascual Enguídanos (George H. White), autor de la popular serie de novelas La saga de los Aznar (1953-1958), y de otros escritores como «José Luis Benet (Joe Bennett), José Caballer (Larry Winters), Ramón Brotóns (Walter Carrigan), Miguel Nieto (Mike Grandson) o Fernando Ferraz (Profesor Hasley)» (Canalda y Uribe-Echeberría, 2002, 23). En este sentido, cabe recordar cómo algunos creadores de la colección «Luchadores del espacio» como el escritor y dibujante Alfonso Arizmendi (Alf Regaldie) eran escritores y dibujantes republicanos represaliados por la dictadura que tuvieron la oportunidad de publicar sus obras bajo una nueva identidad utilizando estos seudónimos.

La posibilidad de imaginar mundos ficticios en el espacio exterior permitió a estos autores retomar el género de la utopía como una variedad de la ciencia ficción desde la cual podían proponer imaginarios sociales y económicos alternativos al orden existente. Dentro de un régimen político que controlaba rigurosamente aquello que podía hacerse visible en la esfera pública, la especulación sobre la realización de proyectos políticos y sociales alternativos al de la dictadura encontró un camino para su representación artística a través de las formas características del género de ciencia ficción que Fredric Jameson denominó como «estrategias de indirección» (Jameson, 2005, 87), las cuales

permiten que el lector adquiera la experiencia de un acercamiento distanciado sobre su propia realidad. En este sentido es preciso recordar que las narrativas utópicas de la ciencia ficción durante este periodo formaron parte tanto de las producciones literarias y audiovisuales de los creadores antifranquistas como de la obra de autores vinculados al régimen como el escritor falangista Tomás Salvador, autor de la novela La nave (1959), o el General Enrique Jarnés, guionista de los cómics y del programa radiofónico de la popular serie protagonizada por el héroe espacial Diego Valor (1953-1958).

El éxito del género en España estuvo muy condicionado por la difusión del cine y la literatura estadounidense. Aunque no existió una producción cinematográfica nacional dedicada a la ciencia-ficción, desde comienzos de la década de los 50 los espectadores pudieron ver películas emblemáticas como The Thing from Another World (1951), estrenada en 1952 como El enigma de otro mundo o Earth vs. the Flying Saucers (1956), en cartelera bajo el título Platillos voladores. En estas películas, la amenaza de seres inteligentes que invadían el planeta imponiendo sus programas totalitarios o se infiltraban en la sociedad convirtiendo a los humanos en autómatas sin emociones procedía del espacio exterior[1]. El núcleo traumático del antagonismo inherente a toda formación social se expresaba en Estados Unidos al comienzo de la Guerra Fría en narrativas como estas, las cuales albergaban los temores de una nación «acosada por temores de infiltración tanto desde fuera como desde dentro» (Hendershot, 2001, 1). Se trataba de ficciones producidas bajo los efectos propagandísticos del llamado «Terror rojo», en las que las características que servían para imaginar a los extraterrestres como seres despersonalizados, capaces de controlar mentalmente a otros, coincidían con la construcción de los estereotipos sobre el Otro comunista infiltrado[2]. La categoría narrativa del «Otro», cuya metáfora en la ciencia ficción era el motivo del alienígena, operaba de este modo como una representación del enemigo imaginario, pero también como un emblema de la otredad radical[3].

En la España de Franco, numerosos productores culturales fueron grandes aficionados a la literatura de ciencia ficción e incluso en casos como el de Antonio Buero Vallejo tuvieron un amplio

conocimiento de las actividades de las asociaciones ufológicas (Jiménez, 2008, 201). En la obra de estos autores, la representación de la otredad y de la diferencia se encarnó en el extraterrestre, figura emblemática del periodo que permitía expresar los deseos y ansiedades colectivos de las sociedades de control de la Guerra Fría, así como de la sociedad de vigilancia de la dictadura franquista. En su análisis sobre la historia de la ciencia ficción en el ámbito anglo-americano, Fredric Jameson expuso la transformación del motivo del alienígena durante este periodo. En su opinión, durante la década de los 50 el extraterrestre encarnaba «monstruo aislado, una especie de aberración de la vida» (Jameson, 2005, 323), mientras que en la década siguiente su representación incluía el intento de representar «culturas o sociedades alienígenas completas, de imaginar cómo podría ser toda una forma de vida colectiva alternativa» (323). A finales de los 50, Roland Barthes también describió esta transformación en la sección de sus Mitologías (1957) titulada «Marcianos». Según el semiólogo francés, el platillo volante había pasado proceder desde «lo desconocido soviético» (27) a encarnar un «artefacto marciano» (27). En un contexto en el que la mitología occidental atribuía al mundo comunista la «alteridad de un planeta», la URSS se habría convertido en «un mundo intermedio entre la Tierra y Marte» (27). Las fantasías de la invasión aeroespacial daban paso así a lo que Barthes denominó el «mito de lo idéntico» (28), según el cual la sociedad terrestre se proyectaba en el espacio exterior. Los alienígenas dejaban de representar una amenaza para el planeta Tierra para convertirse en una «supernaturaleza a nivel del cielo», una «tercera mirada» que operaba como testigo del enfrentamiento entre el bloque occidental y el oriental:

> En su devenir, lo maravilloso ha cambiado de sentido, se ha pasado del mito del combate al del juicio. Efectivamente, Marte, hasta nueva orden, es imparcial: Marte se aposenta en Tierra para juzgar a la Tierra, pero antes de condenar, Marte quiere observar, entender. La gran disputa URSS-USA se siente, en adelante, como una culpa; el peligro, no es proporcionado a la razón. Entonces se recurre, míticamente, a una mirada celeste, lo bastante poderosa como para intimidar a ambas partes (27).

En el final de su ensayo, Barthes señalaba las limitaciones de la imaginación sobre el espacio exterior en su capacidad para representar la identidad y la diferencia terrestre con respecto a la vida alienígena. En su opinión, la heterogeneidad que encarnaba la existencia extraterrestre tendía a simplificarse al ser convertida en un mero reflejo de la ideología dominante: «Todo mito, fatalmente, tiende a un antropomorfismo estrecho y, lo que es peor, a lo que podría llamarse un antropomorfismo de clase. Marte no es solamente la Tierra, es la Tierra pequeñoburguesa, el cantoncito de pensamiento cultivado (o expresado) por la gran prensa ilustrada» (29). De esta manera, el «Otro» extraterrestre podía ser representado alternativamente como un descubrimiento de la diferencia radical y como una proyección de la ideología hegemónica del periodo histórico. Se trataba de una interpretación ambivalente que reproducía la misma dialéctica que había articulado la representación del «Otro» exótico en la lógica colonial que había permeado los relatos fundacionales del género de ciencia ficción a mediados del siglo XIX[4].

Siguiendo el estudio de Georg Lukács La novela histórica (1936), Jameson analizó la emergencia de la ciencia ficción a mediados del siglo XIX, momento en el que el género histórico mostraba su incapacidad para registrar de forma crítica los vínculos con el pasado de los estados-nación. Ante la decadencia de la novela histórica, la ciencia ficción se convirtió en el formato ideal para revitalizar las narrativas sobre el progreso al registrar una naciente percepción del futuro en el espacio en el que «en otro tiempo se había inscrito la percepción del pasado» (Jameson, 2005, 286). En la segunda mitad del siglo XX, el espacio ultraterrestre se había convertido en la nueva frontera hacia la cual se desplazaba el impulso imperialista. En este sentido, las representaciones de las nuevas conquistas también estuvieron impregnadas por el «exotismo» que había acompañado anteriores proyectos colonizadores: «El exotismo del espacio exterior no solo tiene funciones psicológicas y económicas (por ejemplo, generar mercancías en una sociedad de consumo), sino que también puede tener funciones políticas similares al legitimar enormes gastos en exploración espacial, colonización y defensa militar» (Tiryakian,

1992, 89).

En sus estudios sobre la ciencia ficción en España, Pablo Santoro Domingo y Benjamin Fraser han destacado el carácter social del género, que se centraría en la descripción de problemas contemporáneos antes que en las cuestiones científicas o técnicas. Este énfasis le acerca al costumbrismo presente ya en la obra de pioneros como Nilo María Fabra cuyo relato breve titulado «En el planeta Marte» (1895) es analizado por Fraser en relación con el texto «Si hay otros mundos» (1745) de Benito Jerónimo Feijóo (3). Como se examinará en este capítulo, buena parte de las producciones de ciencia ficción bajo el franquismo fueron herederas de esta tradición de carácter social y de su vertiente costumbrista, lo que fue especialmente evidente en los cómics y las viñetas humorísticas. La ciencia ficción espacial propone una imaginación política sobre el presente a través de la reinvención de fenómenos sociales que en la vida real se producen a lo largo de dilatados periodos de tiempo. En su capacidad para convertir nuestra propia temporalidad presente «en el pasado determinado de algo todavía por venir» (Jameson, 2005, 288) resulta un instrumento eficaz para la representación de una ontología social completa. El crítico Darko Suvin caracterizó el género a partir del principio del «extrañamiento cognitivo» (61), una noción que recogía las propuestas del formalismo ruso y del Verfremdungseffekt (efecto de alienación o distanciamiento) formulado por Bertolt Brecht. Mediante el uso de este «extrañamiento», la imaginación especulativa permite transformar la experiencia de los lectores sobre la temporalidad histórica. Una hipótesis que Suvin resumía en estos términos: «Los extraterrestres –utópicos, monstruos o simplemente desconocidos– son un espejo para el hombre, así como el país diferente lo es para su mundo. Pero el espejo no solo refleja, sino que también es transformador, útero y dinamo alquímico: el espejo es un crisol» (5). Esta reflexión concuerda con el análisis del sociólogo Jesús Ibáñez sobre el uso de las temporalidades diferenciales, las cuales permiten al género formalizar nuevas narrativas históricas: «Los mundos posibles que explora son los que están contenidos –como pasados abolidos o futuros abortados– en el presente del mundo real. No trata del futuro: trata del presente, contemplado desde una perspectiva u-tópica y/o u-crónica» (261).

Las fantasías sobre el futuro se combinaron durante la dictadura con una memoria utópica sobre el pasado reciente. Los creadores antifranquistas trataron de esquivar la censura con su invención de sociedades que se enfrentaban a modelos dictatoriales, mientras que la batalla cultural entre los creadores falangistas y los del sector nacional-católico también se disputó en sus ideas sobre el pasado. En este sentido cabe recordar que el Estado franquista había planteado su modelo de reconstrucción nacional a partir de un ideal de futuro que remitía a un pasado mítico[5]. Se fomentaba así el uso de una retórica melancólica que identificaba la grandeza del país con un pasado cuyos hitos fundacionales eran la construcción del Estado-nación autoritario por los Reyes Católicos y la expansión imperial contrarreformista. De este modo, el tiempo lineal del progreso fue sustituido por una retórica en la que pasado y presente se fundían en una utopía anti-evolutiva. Según David K. Herzberger, para la ideología franquista «el tiempo (la historia) se percibe no como una progresión o un devenir, sino más bien como una entidad estática anclada en todo lo que es permanente y eterno» (33).

Esta lógica melancólica nos ayuda a comprender cómo las ficciones sobre el futuro estuvieron vinculadas a los periodos históricos que los creadores de ciencia ficción identificaban como un objeto perdido. Así, los vencidos tras la Guerra Civil proyectaron sus ideales en el retorno de las utopías políticas de la Segunda República. Novelistas, dibujantes y guionistas de tebeos que vivían un «exilio interior» permanecieron fieles a un repertorio de relatos y formas estéticas procedentes de la cultura popular republicana. Este fue el caso del novelista George H. White (Pascual Enguídanos), autor de la epopeya galáctica La saga de los Aznar (1953-1958), del dramaturgo Antonio Buero Vallejo, autor del libreto para ópera Mito (1967), y de los creadores de cómics. Entre los autores franquistas, los vínculos con el pasado dependían de su adscripción a uno de los dos proyectos políticos enfrentados en su lucha por la hegemonía: el fascismo de Falange y el nacional-catolicismo de Acción Española y sus epígonos, los tecnócratas del Opus Dei. En las siguientes secciones se examinarán las diferencias entre las ideas sobre el pasado de un escritor falangista como Tomás Salvador, autor de la novela La Nave (1959) y de un representante del sector nacional-católico como el General Enrique Jarnés, guionista de la serie Diego Valor (1953-1958). Unas diferencias que serán cruciales

para comprender la batalla cultural e institucional que sostuvieron ambos grupos políticos.

UTOPÍAS MILITARES EN EL ESPACIO EXTERIOR: DIEGO VALOR Y LA SAGA DE LOS AZNAR (1953-1958)

Figura 6. Diego Valor. Almanaque 2055, Ediciones Cid, 1955. Cortesía de la Universidad Internacional de Andalucía y Princeton University Library.

En 1953, año en el que el gobierno de Franco firmó el concordato con la Santa Sede y los acuerdos con los Estados Unidos, el público español pudo conocer las primeras entregas de dos «space operas»: la serie radiofónica infantil Diego Valor y las novelas de la epopeya La saga de los Aznar. Sus respectivos protagonistas, el comandante Diego Valor y el teniente Miguel Ángel Aznar, eran líderes militares en un sistema interplanetario tan convulso como el orden terrestre en el comienzo de la Guerra Fría. A pesar de estas similitudes, la imaginación política que daba sentido a ambas series era completamente opuesta. El guionista de Diego Valor era Enrique Jarnés Bergua, un general que compaginaba sus funciones como jefe

del Servicio de Publicaciones del Estado Mayor del Ejército con una prolífica actividad literaria [fig. 6]. Por otra parte, George H. White era el seudónimo que el escritor valenciano Pascual Enguídanos había elegido para publicar una serie de novelas dedicadas a recrear una utopía socialista que logró sortear el férreo control de la censura. Como el propio autor admitiría años después, «la idea de la Saga era el desarrollo de un mundo socialista que la censura, o no se dio cuenta, o no les pareció tan mal» (citado en Mars, 2004, 122).

Diego Valor se convirtió en un fenómeno mediático muy popular durante la década de los 50 como producto destinado al público infantil. Cómics, juguetes, cromos y disfraces del héroe espacial servían como complemento a la emisión diaria de un programa que incorporaba las técnicas publicitarias más novedosas[6]. El fenómeno había comenzado en 1953, cuando la agencia de publicidad Cid, vinculada a la Cadena SER de radio, compró los derechos de un serial de Radio Luxembourg. Se trataba de un programa basado en los cómics Dan Dare, Pilot of the Future, publicados en la revista británica Eagle. La experiencia radiofónica en España tuvo tal éxito que se extendió durante cuatro temporadas, desde 1953 hasta 1958, con un total de 1.200 episodios de quince minutos cada uno. El contenido también fue adaptado para su representación en teatro –tres piezas estrenadas entre 1956 y 1959–, en la televisión –20 episodios entre 1958 y 1959–, y en 168 entregas del cómic publicadas entre 1954 y 1957 con guiones del propio Jarnés y dibujos de Adolfo Álvarez-Buylla y Braulio Rodríguez, «Bayo».

Ambientada en la década de los 50 del siglo XXI, la serie narraba las aventuras de un grupo de militares cuyo núcleo de operaciones era el Astropuerto Interplanetario situado en Alcalá de Henares (Madrid). Desde allí, el comandante Diego Valor junto a sus compañeros, la científica Beatriz Fontana, el teniente alemán Hank Hogan y el teniente francés Pierre Lafitte, combate contra los malvados wiganes, habitantes del planeta Venus liderados por Gran Mekong[7]. La serie española coincidía con su homónima británica en señalar como enemigo a un tirano venusiano, llamado Mekon en los cómics británicos y Gran Mekong o Mhee Kohng en los españoles. Se trataba de un personaje que recordaba a otros villanos como Fu Manchu o Ming The Merciless, cuya caracterización encarnaba las ansiedades occidentales hacia el llamado «Peligro

amarillo» anterior a la Segunda Guerra Mundial. Los temores más recientes hacia la China maoísta y al desarrollo de la guerra en Corea confluyeron en la representación del enemigo de Diego Valor, descrito como un tirano que «durante toda su vida política se dedicó, apoyado en una dictadura absoluta y cruel, a la ilusión de su vida: conquistar el Universo y hacer esclavos suyos a todos los seres» (Álvarez-Buylla y Jarnés, 2014, 31). Al igual que en la serie británica, los militares postulaban en su defensa de las poblaciones alienígenas el principio de intervención conocido como «Doctrina Truman» que los Estados Unidos postulaban para actuar en países susceptibles de ser influidos por el bloque comunista[8]. En el cumplimiento de estas misiones espaciales, sin duda la similitud más sorprendente de la serie con Dan Dare era el rol de su protagonista femenina. El personaje de la Profesora Jocelyn Peabody, cerebro de las operaciones en el cómic británico, fue trasladado al personaje de la científica española Beatriz Fontana. Teniendo en cuenta la situación de subalternidad de la mujer en la esfera pública durante la dictadura, la presencia de este personaje puede comprenderse a partir de su caracterización por medio de la retórica del servicio y de la entrega a su misión, entendidos como valores militares.

Figura 7. Diego Valor. Almanaque 2055, Ediciones Cid, 1955. Cortesía de la Universidad Internacional de Andalucía y Princeton University Library.

En Diego Valor, el contenido de los cómics británicos fue adaptado para el público español desde la ideología nacional-católica. La principal diferencia entre la serie española y la británica radicó en el papel del catolicismo como principal elemento de cohesión social dentro de la comunidad galáctica. Así, los lectores pudieron encontrar en el Almanaque 2055 (1954) una sección titulada «Notas de sociedad en Venus», en la que aparecían noticias que emulaban contenidos habituales en la prensa española de la época [fig. 7]. La primera de estas «Notas de sociedad» recogía información sobre la celebración de un «bautizo» católico entre los habitantes alienígenas aliados: «En el templo de Turkéal, completamente reconstruido después de terminada la guerra artil-wigán, se ha celebrado con gran pompa el bautizo del primer hijo del general Targas, presidente del Gobierno de Mekongta y de la encantadora Lúa» (Álvarez-Buylla y Jarnés, 2014, 18). El reflejo de las prácticas

religiosas cotidianas en esta sociedad del futuro puede analizarse a partir de las reflexiones de Roland Barthes sobre el mito de la identidad pequeño-burguesa que articulaba la especulación sobre la vida en el espacio. Según esta lógica, Venus se convertía en un mundo que poseía «las mismas naciones, las mismas guerras, los mismos sabios y los mismos hombres que nosotros» (28).

El año anterior a la publicación de este Almanaque, el Estado franquista había suscrito un Concordato con la Santa Sede que le convertía en el garante de la pastoral cristiana. En un escenario geopolítico en el que la contención del comunismo determinaba las estrategias del bloque capitalista, el régimen podía presentarse a sí mismo como un estado pionero en la defensa de la «civilización occidental». En el Almanaque 2055, la «Nota de sociedad» sobre la celebración de un «bautizo» en 2055 se acompañaba de otra noticia en la que se informaba de la incorporación del «Coronel Sondar» como embajador del «Gobierno General de las Naciones Terrestre» (Álvarez-Buylla y Jarnés, 2014, 18). Una acción diplomática que coincidía con el inminente ingreso oficial de España en las Naciones Unidas, que se produjo en diciembre de 1955. La misma institución que en 1946 había declarado al general Franco culpable de conspirar para provocar la Segunda Guerra Mundial ratificaba así una decisión que había comenzado a fraguarse en 1950. En este sentido, el apoyo simultáneo que el gobierno de Franco recibió por parte de los Estados Unidos y la Santa Sede en 1953 fue crucial para impulsar esta decisión de Naciones Unidas que supuso el reconocimiento internacional de la dictadura.

En este contexto, Diego Valor otorgaba un nuevo significado al papel del ejército español, representado como una presencia hegemónica dentro del bloque de aliados que combatían la expansión totalitaria. Un bloque unido por intereses políticos en el que el catolicismo se convertía en la religión practicada por los terrícolas y las poblaciones extraterrestres aliadas. El cómic reivindicaba así el viejo ideal de comunidad cristiana europea que habían propuesto ideólogos como Rafael Calvo Serer o Florentino Pérez Embid. El deseo de regenerar Europa a partir de la catolicidad –que ya había sido expresado en Francia por el ideólogo de Action Française, Charles Maurras y en España por Ramiro de Maeztu, fundador de Acción Española– se convirtió en este periodo en un

motivo recurrente. En opinión de Calvo Serer, en un mundo cuyo futuro parecía tener solo dos caminos rechazables desde el sentido cristiano –«la sovietización o la americanización» (Calvo Serer, 1949, 29)– el pueblo español tenía la oportunidad de «pasar de nuevo a ser actor principal en la historia de Occidente» (Calvo Serer, 1949, 170). En esta coyuntura, los católicos estaban llamados a impulsar una nueva era en la que podrían sustituir «a la Europa racionalista y marxista» (Calvo Serer, 1949, 337) por una nueva cristiandad en la que España habría de tener «un papel rector en el mundo del espíritu»[9].

La serie Diego Valor contribuía en este contexto a la difusión de la propaganda militar destinada al público infantil. Una propaganda que promovía la adhesión a los valores del nacional-catolicismo tomando en cuenta el nuevo proyecto de modernización capitalista, cuyo objetivo era la incorporación del país en los espacios económicos y militares del Eje Washington-Roma. En este sentido, la canción con la que comenzaba la sintonía del programa radiofónico se convertía en un ejemplo de la nueva pedagogía nacionalizadora que fomentaba el serial:

¡Adelante soldados de la tierra!/¡Volad hacia el espacio misterioso!/ No temáis los azares de la guerra./Mostrad en otros mundos vuestro ardor,/que os guía, valiente y victorioso,/el gran Diego Valor./ ¡Diego Valor!/¡El piloto del espacio!/¡El guerrero sin temor!/¡Diego Valor!/¡De los cielos caballero,/de malvados el terror!/Marte y Venus conocen nuestra gloria,/que vibra en el vacío sin fronteras./ Viviréis en el libro de la historia,/escritos vuestros nombres con fulgor (Álvarez-Buylla y Jarnés, 2014, 19).

Imitando a las canciones falangistas e himnos militares que los niños aprendían en la escuela, la sintonía retomaba un sentido bélico que se había diluido a medida que avanzaba la posguerra. El mundo de Diego Valor se convertía en una utopía militar en la que los nuevos «caballeros» del espacio combatían junto a compañeros europeos y a las poblaciones alienígenas en una guerra por el control del orden político espacial. Los niños eran el público al que

se dirigía esta promoción de los valores militares –jerarquía, disciplina, cohesión, sacrificio– para la defensa de la seguridad, el progreso y la unidad confesional interplanetaria. De este modo, la representación de las misiones espaciales españolas se conectaba con la permanencia de la legitimidad del catolicismo combativo que había dado origen al Nuevo Estado franquista y con los planes que el régimen tenía para su inserción en instituciones como la Comunidad Económica Europea y la OTAN[10].

Entre 1953 y 1958, período en el que se emitió Diego Valor, el escritor George H. White (Pascual Enguídanos) publicó las treinta y tres novelas del primer ciclo de La saga de los Aznar[11]. La primera entrega de la serie presentaba a Miguel Ángel Aznar, teniente español de las Fuerzas Aéreas estadounidenses, como el piloto encargado de investigar la aparición de unos extraños aparatos voladores en el Himalaya. En las siguientes novelas, el teniente Aznar cumple diversas misiones a bordo de una nave cuya velocidad es capaz de modificar la experiencia temporal de los protagonistas. En La horda amarilla (1954), retorna a la Tierra y descubre que han transcurrido seis siglos y que el planeta se divide en cuatro superpotencias: Norteamérica, la Federación Ibérica, el Imperio Asiático y la Unión Africana. El conflicto entre el Imperio Asiático y el bloque occidental también se ha extendido a otras zonas de la galaxia como Venus, donde se han fundado colonias. A pesar de estas amenazas, los habitantes del mundo occidental viven en idílicas ciudades subterráneas, susceptibles de ser utilizadas como refugios atómicos. En ellas se ha implantado un modelo social en el que el dinero y la propiedad privada han sido abolidos. Una utopía comunista que el autor calificó como «cristiana» para sortear la censura de la época:

Gracias al maquinismo de esta era super-civilizada podríamos vivir cada cual en nuestro país sin necesitar del vecino. Ya no quedan pretextos comerciales para emprender una guerra… Cada hombre y mujer de los Estados Unidos trabaja un año y vive el resto de sus días sin trabajar. El Estado, que es el único dueño de las fábricas, de las máquinas, de los edificios, centros de distracción y demás, atiende al sustento de sus súbditos. Les proporciona habitación,

comida, ropas, muebles, distracciones y centros de cultura. Hace tiempo que desapareció el dinero. Cada cual va a los almacenes y toma más de lo que necesita […]

—¿Comunismo?

—Cristianismo –dijo la coronela sonriendo– (26-27)

En su periplo cósmico, este modelo socio-económico será defendido por la familia Aznar en su lucha contra la amenaza de una dictadura extraterrestre. De manera paralela, White utilizará de manera recurrente los discursos religiosos para aportar una visión providencial a la misión de los humanos en los conflictos interplanetarios. En las cincuenta y seis novelas que conforman el total de La Saga de los Aznar se recrean más de un millón de años de historia futura en la que los lectores podían encontrar referentes que conectaban con la historia de España. Las novelas se convertían así en una suerte de «Episodios nacionales» –emulando el género creado por Benito Pérez Galdós– que acontecían en el espacio exterior. Estos episodios incluían acontecimientos que podían asociarse con sucesos políticos de la historia reciente como la proclamación de la Primera y de la Segunda República de Valera, planeta en el que viven los protagonistas[12]. En la sexta entrega de la serie, La abominable Bestia Gris (1954), White narra la primera guerra entre humanos y alienígenas tras la última de las guerras mundiales terrestres. El enemigo procedente de Marte, conocido como la «Bestia Gris», invade la península ibérica y termina ocupando Asturias, eliminando el principal foco de insurgencia civil terrícola. El último lugar de resistencia es la ciudad de Madrid, asediada desde la sierra de Guadarrama por el bombardeo de misiles nucleares. Las similitudes de la narración de esta defensa y la lucha contra el fascismo en el periodo comprendido entre la revolución de Asturias en 1934 y la derrota republicana en 1939 podían resultar familiares para los lectores. Emulando la caída de Madrid a manos de las tropas franquistas, los supervivientes que encuentran refugio en la nave «Rayo» deben partir al exilio mientras observan la derrota de sus compatriotas:

Un millón de valientes madrileños y aguerridos soldados se aprestaron a la defensa, contestando al asalto thorbod con el tronar ensordecedor de sus ametralladoras atómicas […] Cada edificio, cada planta, cada hogar era un baluarte. Junto a las puertas de sus casas, mujeres vestidas de hierro aguardaban con un fusil entre las manos la llegada del invasor. […] Madrid sería la piedra negra en la brillante campaña militar de la abominable bestia gris […] El Rayo daba comienzo a su aventura. En su sala de control, una muchacha llamada Lola Contreras se arrojaba sollozando entre los brazos de Miguel Ángel Aznar […] sus pupilas brillantes de lágrimas se clavaban en la pantalla de televisión, donde la Tierra se empequeñecía por momentos. —¡Adiós, Tierra amada! –murmuró–. ¡Jamás te volveré a ver…! (98).

Según había sugerido Lenin en una entrevista realizada por el escritor H. G. Wells en 1920, el descubrimiento de otros mundos habitados permitiría revisar los modelos sociales en un escenario en el que la violencia revolucionaria ya no sería necesaria: «Si logramos establecer contacto con los otros planetas, todas nuestras ideas filosóficas, sociales y morales tendrán que ser revisadas, y en ese caso estas potencialidades se volverán ilimitadas» (citado en Buck-Morss, 2002, 44). En la obra de George H. White, la guerra entre planetas recreaba la continuidad de una violencia que seguía siendo necesaria para la expansión del modelo socialista en la galaxia. Al mismo tiempo su escritura desafiaba a la censura franquista en la exposición sobre la memoria de la violencia en la Guerra Civil, una memoria que no podía ser representada de otro modo desde el lado de los vencidos. Como explicó el filósofo Ernst Bloch en su obra El espíritu de la utopía (1918), los vestigios de las utopías pasadas sobreviven en la forma de un excedente utópico que aflora en las prácticas sociales y culturales, activando nuevas potencialidades para la emancipación. En este sentido, la ciencia-ficción escrita por los vencidos como Pascual Enguídanos permitió retomar la función política de un género que conseguía preservar y actualizar el impulso utópico de los ideales políticos de la Segunda República.

LA OBRA DE CIENCIA FICCIÓN DE TOMÁS SALVADOR: UNA REIVINDICACIÓN DE LA UTOPÍA FALANGISTA ANTE EL TRIUNFO DE LA TECNOCRACIA

En marzo de 1959 Ediciones Destino publicaba La Nave, una novela considerada por su autor, Tomás Salvador, la primera obra de ciencia ficción escrita en España tras la Guerra Civil[13]. El escritor se defendía en el prólogo de las críticas que había encontrado por parte de quienes pensaban que la ciencia ficción era un género menor, en boga gracias al éxito de la «literatura de kiosco» y de las «historietas infantiles» (13). Tomás Salvador era un militante de Falange Española que había combatido en 1941 en la campaña contra la URSS llevada a cabo por el ejército de voluntarios de la División Azul, experiencia que había recreado en División 250 (1954)[14]. En el prólogo de La nave, Salvador explicaba su propósito de recrear un «proceso de experiencia humana» (11) a partir de la representación de una comunidad que habría estado recorriendo el espacio durante más de setecientos años. La novela se convirtió en una obra pionera en el uso del motivo de la «nave generacional», que habían desarrollado a comienzos de los años 50 Robert A. Heinlein y Clifford D. Simak en sus relatos breves[15]. El motivo de la nave perdida en el espacio permitía preservar la verosimilitud sobre el hecho de que cubrir grandes distancias estelares implica tiempo y que la única manera de llevarlo a cabo es poblar gigantescas naves con generaciones de familias que viven y mueren allí. En plena carrera espacial, Salvador explicaba así su propósito de reproducir en una nave una ontología social completa, un mundo completo:

Mi «Nave» es una Nave espacial: americanos y rusos están sembrando el espacio de satélites y exploradores. ¿Cuánto tiempo tardarán las aeronaves, con tripulación humana, en viajar por lo menos dentro de nuestro sistema solar? Muy poco: una o dos generaciones […] «La Nave» lleva setecientos años perdida en la inmensidad. Los hombres que la crearon, lanzaron y gobernaron primeramente han muerto. Han muerto también sus sucesores hasta

la veintitrés generación. ¿Qué les queda, entonces, a los habitantes de «La Nave» cuando tomo la narración? Nada. Es decir, una remota raíz humana […] Dejemos que la «Nave» sea una nación, un planeta, un cosmos, con derecho a buscar su propio renacimiento (16-20).

La novela de Salvador toma el argumento principal y algunos motivos narrativos del cuento de Clifford D. Simak «Spacebred Generations» (1953), traducido al español en 1955. Al igual que sucede en La nave, en el cuento de Simak el protagonista descubre el origen y posterior declive de una sociedad que viaja a la deriva a través de la lectura de un libro con la historia de la nave al que solamente él tiene acceso. El uso de los cultivos hidropónicos como medio de obtención de alimentos, el control de la natalidad o el hecho de que los habitantes de la nave hayan olvidado su origen terrestre son algunos de los temas recreados por Simak que Salvador incorporó en su obra. La nave también adaptó otros motivos literarios de una obra clásica del género como La máquina del tiempo (1895) de H. G. Wells. Entre ellos destaca la decadencia de una comunidad, representada por los Eloi, que ha retrocedido culturalmente a pesar del progreso tecnológico, y la existencia de otra especie humana, los Morlock, descrita como una raza de seres albinos que viven en un mundo subterráneo.

En la nave espacial imaginada por Salvador, dos comunidades viven separadas y enfrentadas: los Kros y los Wit. Los Kros son la especie que ejerce el control de la tecnología y el dominio sobre los Wit, que viven en la parte inferior de la nave y son la fuerza de trabajo que mantiene el suministro de alimentos. Los miembros de esta comunidad Wit son habitantes desterrados que en la tripulación original eran «trabajadores especializados, pero no sabios, colonos o técnicos» (146). La imagen de esta comunidad subterránea remite a la experiencia de los primitivos cristianos refugiados en las catacumbas, pero también a un motivo narrativo presente en una película pionera de la ciencia ficción como Metrópolis de Fritz Lang, basada en la novela homónima de gran éxito en España[16]. Este motivo, presente en tradiciones como el folklore germánico, no es otro que el de presentar el proceso productivo como una acción

que sucede bajo tierra, apartado de la mirada pública.

El protagonista de La nave es Shim, un Kros que desempeña el cargo de cronista u «Hombre de Letras» (142). Junto a Mei-Lum-Faro, Señor de la Nave, Shim tiene acceso en exclusiva al Libro en el que se registra la historia de esta comunidad. Tras la lectura de los testimonios de sus predecesores, Shim puede tomar conocimiento de una historia desconocida por el resto de los habitantes de la nave. Según las crónicas, el vehículo habría sido lanzado al espacio en 2317, transportando una tripulación de tres mil personas elegidas entre la población de la llamada «Federación Euro-americana» (157). En esta población original, la presencia hispana fue tremendamente importante, teniendo en cuenta que el idioma hablado por los pobladores de la nave era la lengua «anglo-hispánica» (98). La tripulación fracasó en su misión colonizadora debido a que el «campo magnético» o «pasillo» (75) que debían alcanzar para continuar su viaje nunca fue encontrado. Quince años después de su lanzamiento, cuando los habitantes de la nave descubren que viajan por el espacio sin posibilidad de regresar a la Tierra, tuvo lugar la «Primera Revolución» (75). En 2390, habría sucedido una segunda revolución en la que se destruyeron la mayor parte de objetos procedentes de la Tierra y tuvo lugar un intento fracasado de inmolación por parte de una mayoría de tripulantes. La decimosexta generación vivió una tercera revolución en la que el grupo de los guardianes tomó finalmente el control del poder al mando de su capitán, el caudillo Henry Faro.

En el momento en el que Shim comienza a descubrir a través de su lectura del Libro el origen de la división entre los Kros y los Wit, el enfrentamiento entre ambas especies se recrudece. Los Wit amenazan a los Kros con declararse en huelga si no atienden sus reclamaciones: disponer de espacio para vivir en la parte superior de la nave y mejorar sus condiciones laborales. Tras la condena a muerte de los representantes Wit por parte del Consejo de la Nave, Shim decide interceder por ellos elevando una súplica al caudillo Mei-Lum-Faro: «Perdónalos, Señor, porque los Wits son igual a nosotros y los necesitaremos» (1959, 105). Como consecuencia de esta petición, el cronista será torturado y desterrado al espacio subterráneo. Su llegada a los sótanos de la nave es interpretada por los siete clanes de familias Wit como la aparición del enviado

prometido por el «Señor de los Símbolos», representaciones míticas de la Tierra que los Wit conservan en forma de profecías que anuncian la llegada de un mesías que morirá para salvarles[17]. Shim, que había descubierto el significado del concepto «Dios» en sus lecturas sobre la historia de la nave, es elegido por unanimidad entre los clanes wit como su líder (239). Durante este periodo, el cronista explica a los diferentes jefes de los clanes Wit los conocimientos que ha adquirido sobre el origen e historia de su especie, al tiempo que reflexiona sobre su propia misión: «No podré cambiar el destino de la Nave, pero sí enseñar a mis hermanos el camino de la regeneración» (71). Shim rechaza la violencia revolucionaria propuesta por el clan Wit de los guerreros como solución a los conflictos con los Kros y se propone recuperar la unidad perdida entre los habitantes de la nave. Para ello, propone eliminar la noción de antagonismo arraigada en ambas comunidades, a las que intenta persuadir de la idea de que «lo enemigo puede ser amigo» (51). Tras la muerte del Señor de la Nave, Shim presentará un proyecto de reconciliación entre Kros y Wits que se traduce en un pacto de olvido sobre el pasado. Un pacto que, en palabras del cronista, les permitirá comenzar una nueva era de paz en la que «solo el amor puede vencer a la Ley» (154). Cuando se dispone a ser investido como líder de la nave, Shim es asesinado a manos del clan Wit de los guerreros, quienes no aceptan el pacto de reconciliación entre las dos comunidades.

El asesinato del protagonista, que había sido anunciado en las profecías de los Wit, ofrece un claro paralelismo con la muerte de Cristo, entendida como un sacrificio para la redención de la comunidad. Como señala Salvador en el prólogo, la muerte de Shim se convierte en «el obligado tributo de sangre que los idealistas o soñadores de la utopía han pagado siempre al lento progresar de los mediocres» (18). Para Salvador, los siete clanes de la comunidad Wit son los depositarios de los saberes sobre los que ha de fundarse la regeneración de esta civilización: «El pueblo Wit, el más primitivo de los dos que pueblan “la Nave”, condenado a vivir en cámaras tenebrosas, descubre la luz, la danza, el culto a los muertos, el curanderismo y el simbolismo» (19). El motivo narrativo propuesto por H. G. Wells en La máquina del tiempo acerca de la entropía y la decadencia de una sociedad al alcanzar el máximo grado de progreso tecnológico es trasladado por Salvador a su

representación de los Kros. Esta comunidad es descrita como «una raza degenerada en un mundo automático» (19) que ha olvidado sus orígenes, retrocediendo «casi la Edad de Piedra o un feudalismo sin raíces» (19). Como señala Salvador, la persistencia de vestigios de la vida terrestre entre ellos supone una oportunidad para la regeneración de la nave.

La narrativa propuesta gira en torno al eje central de la ideología fascista de Falange: el mito del renacimiento o regeneración de la nación después de un periodo de decadencia. En este sentido, los Wit representan la comunidad orgánica ideal reivindicada por el proyecto falangista. Un pueblo «eterno» en el que perviven las esencias intra-históricas, base de toda regeneración. Shim, el protagonista de La nave, se convierte con su muerte en el primer mártir de una nueva era. El paralelismo entre la vida de un líder político y la figura de Cristo también se había expresado en la exaltación de la figura del fundador de Falange, José Antonio Primo de Rivera, fusilado en 1936. Primo de Rivera fue presentado en la prensa de posguerra como «el Jesús de España» (citado en Botti, 2008, 48-49), un Mesías que habría derramado su sangre por la redención nacional. Según el escritor Dionisio Ridruejo, el líder de Falange cumplió su misión de inspirar unidad, orden y voluntad en una España desgarrada por escisiones sociales y partidistas. Un sacrificio que, en su opinión, encarnaba un paralelismo con la vida de Cristo: «José Antonio vino a España con un destino trágico, para morir crucificado» (1939, 37). Todavía en 1964, Tomás Salvador elevaba su figura a la categoría de mito con motivo de la inauguración en Barcelona de un monumento a su figura: «José Antonio tiene una memoria segura. Murió joven y limpio y eso vale para la eternidad» (citado en Morán, 2014, 371).

Salvador recrea en su novela la consolidación de una comunidad orgánica y la vinculación de esta con un líder carismático, llamado a cumplir una misión sobrenatural y épica. Una misión que Primo de Rivera describió en estos términos, comparando a la nación con una nave: «El jefe es el que tiene encomendada la tarea más alta, es él el que más sirve. Coordinador de los múltiples destinos particulares, rector del rumbo de la gran nave de la patria» (156). En la novela, la nave es definida por sus personajes como un «cuerpo autárquico» (27), una «nación» (20) y una «Patria» (149)

que debe restaurar su unidad perdida en su «eterno viaje» (21) a través del tiempo y el espacio. En los puntos fundacionales de Falange Española, la idea de España como nación tomaba del pensamiento de Ortega y Gasset su formulación como proyecto histórico y como «comunidad de destino»[18]. El escritor Dionisio Ridruejo, compañero de Tomás Salvador en la División Azul, también siguió este marco conceptual para analizar la idea de la nación como una comunidad portadora de valores eternos y de una misión histórica. Una comunidad que se desplaza en el tiempo y en el espacio:

Una Patria «no es un agregado de tierras», es un haz de gentes que caminan juntas. Caminamos. El espacio hace aquí el papel de tiempo. Somos «unos» porque lo somos hacia el porvenir, en el destino más que en la procedencia. Y porque lo somos de cara a «otros», junto a ellos o frente a ellos; en lo universal. He aquí esta unidad de destino en lo universal atravesando la Tierra hacia el combate, tal y como España –lo soñamos– va a atravesar el tiempo. Cierto: la División es una España andante, nuestra España (citado en Saz, 2003, 364).

La idea de una «España andante», similar a la denominación de la «España peregrina» usada por los exiliados, será también utilizada por Salvador en su alegoría de la nación que atraviesa el tiempo y el espacio. En la novela, la propuesta de Shim de reconciliación entre razas pasa por la superación de las diferencias mediante su reconocimiento mutuo como seres humanos y la religión se propone como el elemento principal de cohesión entre ambas comunidades. Shim proyecta la redención de esta comunidad como unidad confesional, un objetivo que también había estado presente en el proyecto imperial español y que resurge en este viaje de estos descendientes de los «descubridores» en el espacio. Tal y como afirman los cronistas en el Libro de la nave, «Calmo Berlhengui, cronista de la quinta generación, dice que el hombre se dividía en cuatro etapas: descubridores, aventureros, colonizadores y habitantes […] Para volver a empezar otra vez, un poco más lejos. Y decía Calmo: Nosotros somos descubridores» (83).

En mayo de 1958, un mes antes de que Tomás Salvador comenzase a escribir La nave, la reciente Ley de Principios del Movimiento Nacional proclamaba en su primer artículo que España era «una unidad de destino en lo universal». El documento había sido encargado inicialmente al ministro del Movimiento, el falangista José Luis Arrese[19]. La propuesta liberaba al Movimiento y a su Consejo Nacional de la dependencia respecto del futuro jefe del Estado. Con esta ley el sector falangista pretendía volver a ocupar un papel hegemónico en el gobierno, elevándose como órgano soberano de control de todos los poderes públicos. Los sectores monárquicos, así como altos mandos de las Fuerzas Armadas y la jerarquía eclesiástica denunciaron los planes de ley como un peligro totalitario y el texto fue finalmente rechazado. Falange se mostraba una vez más incapaz de articular un proyecto de futuro y se limitaba a repetir sus viejas fórmulas políticas sin posibilidad de renovación. Su propuesta autárquica también chocaba con las necesidades de la economía española y con las estrategias diseñadas por los organismos internacionales en los que España se había integrado.

La redacción de un nuevo documento fue encargada a Laureano López Rodó, jurista del Opus Dei, y a un ideólogo cercano a los tecnócratas, Gonzalo Fernández de la Mora[20]. Como consecuencia del fracaso de los miembros de Falange, en febrero de 1957, Franco encaró la crisis de gobierno llevando a cabo su cambio de ministros más importante. Arrese fue relegado al Ministerio de Vivienda y José Antonio Girón de Velasco, ministro de Trabajo, fue cesado al cabo de dieciséis años en el cargo. En las carteras de Hacienda y Comercio entraron dos nuevos ministros vinculados al Opus Dei y López Rodó obtuvo la Oficina de Coordinación y Programación Económica. El sector falangista comenzaba así a perder poder político y cultural y los hombres del Opus Dei eran finalmente los elegidos para liderar el proyecto de un neoliberalismo católico en España.

La marginación institucional fue contrarrestada por parte de los falangistas con propuestas de tipo populista que expresaban el antagonismo con sus rivales. En el momento en el que Tomás Salvador escribía La nave, Falange ejercía una oposición interna de tipo obrerista que conectaba con la doctrina social de la Iglesia.

Desde finales de los años 50, las reclamaciones sobre la justicia social constituyeron el eje de las políticas de consenso llevadas a cabo por Falange desde el Ministerio de Trabajo y el de la Vivienda, así como desde sus propias organizaciones (Molinero, 2006, 93-110). En esta coyuntura, Tomás Salvador reivindicaba en su novela la importancia del impulso utópico falangista, todavía activo cuando la utopía tecnológica de la nave fracasa. El protagonista piensa que es posible establecer una convivencia pacífica basada en una unidad espiritual capaz de garantizar la armonía entre las dos razas enfrentadas. En este sentido, Shim utilizará el discurso de la justicia social para reivindicar ante los Kros una mejora en las condiciones de vida de los Wit: «El pueblo wit está escarnecido y humillado, condenado a vivir en las cuevas inmundas aplastadas por suelos de metal, sin aire casi para respirar, sin derechos humanos» (148-149).

El protagonista incluía en su reclamación la terminología jurídica utilizada en la Declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948. Precisamente un extracto de esta Declaración había sido difundido en las protestas estudiantiles del 1 abril de 1956, en el contexto de la inminente reunión en Madrid del Comité Ejecutivo de la UNESCO. En el reverso del folleto repartido entre los estudiantes se incluía junto a la Declaración un manifiesto redactado el Partido Comunista de España (PCE) que recogía la idea de la reconciliación nacional después de la Guerra Civil[21]. Dos meses después, el PCE publicaba el documento «Por la reconciliación nacional, por una solución democrática y pacífica del problema español». El texto, que apelaba a decisiones que la comunidad internacional había adoptado con el fin de fomentar la coexistencia pacífica en la Guerra Fría, proponía una unión entre las fuerzas de oposición a la dictadura. Entre estas fuerzas se incluía al sector de «falangistas disidentes» (Oliver, Pagès y Pagès, 1978, 284), categoría con la que falangistas como Tomas Salvador podrían ser calificados. De esta manera, el PCE se revelaba en esta coyuntura como una organización que podía competir con los sectores obreristas de Falange en su objetivo de integrar a las masas proletarias en un proyecto nacional.

En el proyecto de reconciliación entre las comunidades de La nave, Salvador plantea la resolución de un antagonismo que nunca se

expresa como un conflicto entre clases sociales. Un conflicto que, en última instancia, enfrenta a los propietarios de los medios de producción y la tecnología militar y a los trabajadores, que han desarrollado una organización basada en el corporativismo social (social corporatism). Los Wit se agrupan en «familias» y «gremios», instituciones que coincidían con las estructuras corporativas de Falange, basadas en el modo de producción feudal. Este será el modelo social que Salvador recreará en profundidad en su obra de ciencia ficción posterior: la antología de cuentos destinada al público infantil titulada Marsuf, el vagabundo del espacio (1962) [22]. En el cuento titulado «Polizón a bordo», Salvador describe un tiempo futuro en el que una imaginaria Convención de Ginebra declara libre el espacio exterior, de tal manera que «ninguna potencia pudiera tener bases militares, derechos territoriales o colonias al viejo estilo» (30). Tras un periodo bélico en el que los Estados-nación terrestres habían financiado expediciones coloniales al espacio desafiando los mandatos de la nueva ley, los clanes de los llamados «mercaderes» deciden llegar a un acuerdo en las leyes del Gremio de Mercaderes.

En esta alianza, las ancianas de cada nave organizan a las familias de manera similar a los clanes Wit en La nave. Continuando con su ideal falangista, Salvador refuerza en la ciencia ficción para niños las instituciones de la familia y el gremio como medio de superar el antagonismo social y político. Tras el fracaso de las propuestas de Falange Española en 1957, Salvador utilizaba el género de la ciencia ficción espacial para actualizar el ideario fascista y católico del Movimiento en un escenario futurista. En un contexto en el que tanto el proyecto nacional-católico de los tecnócratas del Opus Dei como la idea de reconciliación nacional del PCE cobraban fuerza, Salvador reivindicaba el proyecto falangista. Un proyecto que cobraba vida en el terreno de la ciencia ficción especulativa una vez que Falange había dejado de tener relevancia en la transición del país hacia la liberalización económica.

LA CIENCIA FICCIÓN ESPACIAL EN LOS CÓMICS. MODERNIZACIÓN TECNOLÓGICA Y DESARROLLO EN CLAVE DE HUMOR

En 1957, un «hombre interplanetario» deambula por las calles de Madrid repartiendo folletos publicitarios en una escena de la película El tigre de Chamberí (dir. Pedro Luis Ramírez). Se trata de un muchacho disfrazado con un traje «espacial» metálico que trabaja como hombre-anuncio. El 25 de septiembre de ese mismo año, Francisco Franco pronunciaba uno de sus discursos en la Empresa Nacional Siderúrgica de Avilés, uno de los posibles lugares de fabricación del acero de este disfraz. Sus palabras anunciaban a los obreros el final del proyecto autárquico y la entrada definitiva del país en los circuitos del capitalismo internacional:

España se está transformando. No podemos por ello temer al futuro: el futuro está en nuestra unidad, en nuestra disciplina, en nuestra fe, en creer y ser optimistas […] Que digan los pesimistas que nuestra obra es una locura, que nos llamen, como a este (señalando al Sr. Suanzes), Julio Verne. ¡Qué importa, si España se transforma! ¡Bendita la locura que crea riquezas y las reparte, que crea ideales, levanta factorías como la que contempláis y echa los cimientos de nuestra futura exportación! (Franco «Discursos», 359).

En este discurso, el Caudillo hacía referencia al escritor Julio Verne, apodo con el que se conocía en la época al ministro de Industria, Juan Antonio Suanzes. La figura del escritor francés, cuyas novelas de ciencia ficción se habían convertido en un emblema del utopismo liberal, era utilizada por el dictador para describir los nuevos planes de liberalización económica. En el contexto del auge industrial de finales del siglo XIX, las novelas de Julio Verne se habían caracterizado por sublimar los valores de la productividad y del progreso tecnológico sin tener en consideración las relaciones de producción. Su fetichización de los avances tecnológicos se expresaba mediante un desplazamiento ideológico similar al empleado por el general Franco en su descripción del capitalismo como una «locura que crea riquezas y las reparte». Una metáfora en la que los procesos de distribución de capital se representaban a partir de una lógica providencial que reforzaba la supuesta

«impersonalidad» del capitalismo, ocultando la explotación de la fuerza de trabajo y los costes sociales.

El relato que el régimen construía sobre su propio proceso de modernización se promocionaba en la prensa y el NO-DO, los noticieros cinematográficos. En las noticias que aparecían en estos medios, el exceso retórico con el que se describían las actividades de la industria nacional trataba de ocultar las carencias de un parque tecnológico obsoleto. En contraste con estas representaciones oficiales, las imágenes sobre el desarrollo tecnológico que circularon en los cómics y viñetas humorísticas durante los años 50 y 60 expresaban de forma paródica la falta de recursos materiales y la precariedad de la industrialización. Desde unas publicaciones populares destinadas a todo tipo de audiencias, la parodia y el humor se convertían en poderosos mecanismos para codificar o distorsionar una realidad que hacía visibles de este modo sus condiciones materiales.

La transición hacia la modernización en este periodo del franquismo puede analizarse a la luz del análisis del filósofo Gilles Deleuze sobre la transformación de los regímenes políticos en relación con la mutación de la tecnología en diferentes ciclos del capitalismo:

Es fácil hacer corresponder a cada sociedad distintos tipos de máquinas, no porque las máquinas sean determinantes sino porque expresan las formas sociales capaces de crearlas y utilizarlas. Las viejas sociedades de soberanía manejaban máquinas simples, palancas, poleas, relojes; pero las sociedades disciplinarias recientes se equipaban con máquinas energéticas, con el peligro pasivo de la entropía y el peligro activo del sabotaje; las sociedades de control operan sobre máquinas de tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo peligro pasivo es el ruido y el activo la piratería o la introducción de virus. Es una evolución tecnológica, pero, más profundamente aún, una mutación del capitalismo (6).

TRAJE ESPECIAL
para leer
ESTE NÚMERO
PARARRAYOS PARA APROVECHAR EL CALOROILLO BE LOS RAYOS.
ESTUFA PORTATIL PARA CALENTAR LA CALVA Y EL CEREBELO.
ASPIRADOR PARA APROVECHAR EN EL FUTEOL. EL CALORCILLO OEL PURO DEL ESPECTADOR DE ATRAS.
TERMOMETRO QUE NARCA SIEMPRE =0= SOGRE CERO PARA AUTOSUGESTIONARSE.
PILA OE VOLTA QUE TRANSAIITE CALORIAS A LA NARIZ POR MEOIO DEL MOS — TACHO.
GRAMOFONO PARA GRITAR A LOS TRANSEUNTES, Y ASI ACALORARSE LUEGO CON LA DISCUSION.
ENBUDO PARA ENTRAR EN EL BAR, PEDIR CAPE CALENTITO Y ECHARLO DENTRO.
TUBO PARA APROVECHAR EL ALIENTO Y CALENTAR NUEZ Y COOO — TE.
BOLSA QUE CUARDA EL CAFE CALENTITO Y ABRICA LO SUYO.
PARCHE SOR EOLOCIA" QUE SIEMPRE ASRICA ALCO.
RELOJ CON CALOERA A VAPOR, PARA CALENTAR EL SRAZO HASTA EL COOO.
MANOS ARTICULADAS PARA OAR MASAJES CONTINUAMENTE.
BOLSILLO CON CASTARAS CALENTITAS, PARA METER LAS MANOS.
ASPIRADOR PARA CUANDO SE PARA UNO A COMPRAR CASTARAS. OLE ECNA PARA ADENTRO EL CALORCILLO OLS ASADOR.
ASPIRADORES PARA APROVECHAR EL TUFILLO CALIENTE DE LOS ESCAPES DE LOS AUTOBUSES.
TUBOS CON AIRE CALIENTE PARA PROTEGER PIERNAS CANUAS.
GATO PERSA QUE SIRVE OE CALEPACCION AL SISTEMA DE TRACCION.
GATO PERSA QUE SIRVE PARA LO MISMO QUE EL OTRO.
Felbeñez
FIRMA DEL "CHALAO" DEL OIBUJANTE.

Figura 8. Francisco Ibáñez. «Traje especial para leer este número», número especial de DDT «¡Brrrr! ¡Qué frio!!» (1961). Cortesía de Francisco Ibáñez y Penguin Random House Grupo Editorial.

Siguiendo la secuencia planteada por Deleuze, la representación de la tecnología aeroespacial en los cómics españoles puede ser estudiarse atendiendo la transformación en el país de un capitalismo de producción a un capitalismo de ventas o de mercados. A mediados de los años 50, algunas de las imágenes de la tecnología aeroespacial recrearon dispositivos que combinaban el uso de lo que Deleuze denominó «máquinas simples» con las «máquinas energéticas». Un ejemplo ilustrativo de esta utilización conjunta de ambos tipos de máquinas puede encontrarse en la representación del traje espacial incluido en el Almanaque DDT para 1956, un diseño que el dibujante Francisco Ibáñez reinterpretó en 1961 [fig. 8][23]. Ambos «trajes» necesitaban el cuerpo de los usuarios y su fuerza de trabajo para poder funcionar, mostrando de este modo las condiciones de precariedad que subyacían en las representaciones de lo sublime tecnológico que el régimen promocionaba. Desde finales de los años 50, la actividad económica de los españoles sufrió una transformación radical gracias al boom de la industria turística y tanto el turismo como la cultura de masas, comenzaron a apoyarse en la tecnología gestionada por el Ministerio de Información y Turismo. Una gestión que fue posible gracias a la ayuda económica y tecnológica consecuente a la implantación de las bases militares estadounidenses, construidas precisamente para albergar tecnología nuclear.

A finales de los años 50, las «máquinas informáticas» mencionadas por Deleuze comenzaron a incorporarse a las representaciones visuales de la tecnología en los cómics españoles. Este fue el caso de la ilustración de una «máquina marciana» que, según sus propios creadores, serviría para mejorar sus condiciones laborales como dibujantes y guionistas «en Marte desde el año 2782». En la viñeta, los creadores de tebeos trabajan cómodamente inventando chistes que comunican a la máquina. En la vida real, estos dibujantes debían trabajar de forma intensa para una editorial a la que estaban obligados a ceder todos sus derechos de autoría y la propiedad

intelectual sobre sus personajes. Teniendo en cuenta estas abusivas condiciones laborales, la máquina de fabricar tebeos expresaba el deseo emancipatorio de los dibujantes de liberarse de la explotación en sus condiciones laborales [fig. 9].

Figura 9. Cifré (Guillermo Cifré Figuerola) (DDT contra las penas. Almanaque para 1956, 6. Cortesía de Artists Right Society y Princeton University Library.

Pocos meses después de la publicación de esta viñeta, los dibujantes Escobar, Cifré, Peñarroya, Conti y Giner, fundaron la primera cooperativa de humoristas gráficos –DER (Dibujantes Españoles Reunidos)– y abandonarían la Editorial Bruguera para crear su propia revista, Tío Vivo[24]. La experiencia materializaba una posibilidad de trabajo colaborativo que había sido anticipada en sus viñetas sobre la futura vida en el espacio [fig. 10]. Sin embargo, su carrera como trabajadores independientes fue breve y tuvieron que

regresar a su antigua editorial: «Aquella aventura fue un anticipo de las reclamaciones sobre los derechos de autor. Por primera vez en España y en Europa los dibujantes gestionaban su propia revista, pero Bruguera hizo todo lo posible para que Tío Vivo no funcionara y a finales de 1958 regresaron» (Barrios, 2010).

Figura 10. Peñarroya (José Peñarroya Peñarroya) DDT contra las penas. Almanaque para 1956, 5. Cortesía de Mercè and Carmen Peñarroya y Princeton University Library.

En su viñeta, estos creadores se representaban a sí mismos como «marcianos» que soñaban con conseguir el control de los medios de producción, en un tiempo futuro en el que la tecnología se pondría al servicio de la producción de cultura popular. Los dibujantes imaginaban su propia revista como una publicación para una comunidad de lectores por venir. Como recuerda Manuel Vázquez Montalbán, muchos creadores que trabajaban para Editorial Bruguera eran represaliados políticos que habían contribuido durante la dictadura a la continuidad de la cultura popular producida durante la Segunda República: «Fue una sorpresa enterarnos, años después, que gracias a ella habían sobrevivido intelectuales rojos, dibujantes y escritores que por las historietas y la subliteratura de Bruguera consiguieron pagar el alquiler, el seiscientos, una edición marxista literal del universo confiado en su condición de vencidos» (1982). El hambre, la explotación, la represión, las huecas aspiraciones de unas clases medias cómplices con los valores del régimen o la crítica a la educación nacional-católica, formaron parte de los relatos que estos dibujantes y guionistas legaron a varias generaciones de lectores.

Las aeronaves espaciales, así como los planetas y satélites imaginados en estos cómics, se convirtieron en mundos habitables para aquellos creadores que desde un imaginado espacio exterior sobrevivían en el «exilio interior». En un país en el que no podía desarrollarse una industria aeroespacial, los personajes de los tebeos construyeron sus propias naves para ir a conocer a otros seres más allá de las fronteras terrestres. Los cómics producidos por estos artistas antifranquistas recrearon un sinnúmero de platillos, astronaves, planetas y satélites donde toda suerte de inadaptados, marginados, rebeldes y soñadores, podían vivir de otra manera. Este es el caso de la portada del Almanaque para 1956 de DDT, creada por el dibujante José Peñarroya. La imagen representa a un elenco de los personajes de la revista surcando los cielos a bordo de un

satélite artificial mientras saludan a un niño que pasa tripulando un cohete, símbolo del nuevo año que comienza. La precaria construcción del asteroide, fabricado con chapas de metal, recuerda a los poblados de chabolas que crecieron en los extrarradios de las ciudades españolas en los años 50 y 60, como una consecuencia derivada de la falta de vivienda a la que se enfrentaban los miles de trabajadores emigrados del campo en el llamado «éxodo rural». La tecnología, dispositivo ficcional que hace posible el «extrañamiento» de los lectores y espectadores de ciencia ficción, era recreada en esta imagen desde las condiciones materiales de un país en el que la imaginación debía ser fecunda a la hora de solucionar la falta de recursos materiales en la vida cotidiana. Estos imaginarios visuales sobre la tecnología aeroespacial podrán ser leídos posteriormente en clave costumbrista, olvidando que su estética corresponde a la realidad material un periodo marcado por la miseria y la pobreza para una amplia mayoría social[25].

A finales de la década de los 50, el motivo del extraterrestre que visita el planeta Tierra apareció en viñetas como las de la sección de la revista Tío Vivo titulada «Cartas a Marte» (1957) o la serie «Doña Tomasa, con fruición, va y alquila su mansión» (1959), creadas por Josep Escobar. En ellas, la figura del alienígena se utilizó de manera similar a la figura del extranjero en la literatura costumbrista de los siglos XVIII y XIX, como un mecanismo poético eficaz para desfamiliarizar los usos y costumbres nacionales. Al igual que las imágenes de los «marcianos» que habían poblado las páginas ilustradas de la prensa satírica durante el primer tercio del siglo XX, la figura del «buen extraterrestre» se convirtió en un personaje clave para entender una ética de la experiencia con el Otro desconocido en clave popular. Así, en uno de los primeros cómics españoles que recreaban el nuevo fenómeno de los «platillos volantes» en 1950, don Berrinche, el iracundo y violento personaje creado por Peñarroya aparecía como un emblema de los fascistas de posguerra que no cejaba en su empeño de exterminar a los pacíficos alienígenas. Por otra parte, el motivo del alienígena como el Otro colonizado en un espacio exterior conquistado por los terrícolas también se incluirá en las imágenes de los tebeos durante los años 60. De esta manera, la representación de la violencia a través del imaginario aeroespacial permitía proporcionar a los lectores, muchos de ellos niños y adolescentes, unas herramientas estéticas y

políticas capaces de contrarrestar la retórica de la violencia que inoculaba el franquismo en su pedagogía nacionalizadora.

En la década de los 60, la tecnología aeroespacial también sirvió para recrear las transformaciones económicas relacionadas con las industrias del consumo y el turismo de masas. Siguiendo la tradición de un imaginario carnavalesco según el cual los bienes deseados descienden a la tierra literalmente, como caídos del cielo, los bienes de consumo anhelados por los españoles fueron representados en los «Pronósticos para el año 1960» del Almanaque del DDT como objetos procedentes del espacio exterior: «en lugar de platillos volantes, durante 1960 cruzarán los espacios máquinas de coser, neveras, radios, etc. Objetos mucho más prácticos». Estas mercancías llegaban con retraso con respecto a otros países a una población que habría tenido conocimiento de ellas por su experiencia como espectadores de imágenes procedentes del cine y de la publicidad antes que por su presencia real en el mercado. Ante la indefinición del origen que pudieran tener las aeronaves, los dibujantes de tebeos imaginaron una invasión de aquellos objetos de consumo en los que los avances tecnológicos serían sin duda mucho más útiles y necesarios para la población. La transformación de las infraestructuras del país para la gestión del turismo de masas –un fenómeno que dio lugar a lo que Sasha Pack denominó «invasión pacífica» (2006)– también se unió en el imaginario popular al fenómeno de los avistamientos de platillos volantes. Así, desde las páginas del diario falangista Imperio, el periodista Sergio Collado se preguntaba en clave de humor por el potencial turístico de los visitantes extraterrestres que podrían haber llegado a la tierra tras una oleada de avistamientos en la región: «Nos place esa preferencia de los marcianos, pues aunque su turismo no deja, por el momento, divisas, hay que tener en cuenta que estos primeros viajes son de prueba y que no estará lejos el día en que aterricen bonitamente en el Campo de Coreses y nos hagan frecuentes visitas. Yo creo que los hoteles zamoranos ya se hallan preparados para recibir a tan extraños visitantes» (1). A partir de 1962, la industria turística comenzó a dominar la política económica española. Desde ese año, Manuel Fraga al frente del Ministerio de Información y Turismo siguió las instrucciones del informe del Banco Mundial para la economía española, entre las que destacaba el fomento del turismo como motor de crecimiento económico (Pack, 2006, 116).

Bajo su mandato, Fraga convirtió el sector turístico en lo que Justin Crumbaugh denominó, siguiendo la terminología de Foucault, un «arte de gobernanza» (13) que permitió al régimen franquista consolidar su proyecto desarrollista. Así, mediante la atracción de divisas de inversores y visitantes extranjeros, el gobierno pudo continuar imponiendo su agenda política ultraconservadora al tiempo que impulsaba la legitimidad de su ejercicio mediante la promoción mediática de los logros económicos conseguidos y de la propia gestión tecnocrática. El dibujante José Peñarroya recreaba en esta nueva coyuntura las políticas tecnócratas en las aventuras de uno de sus personajes, el niño prodigio Pitagorín. En una de sus historietas, Pitagorín viaja a la Luna para convertir a los selenitas en colaboradores a los que intenta convencer de las ventajas de su proyecto turístico empresarial:

En la Tierra todos hablan de la Luna. Eso quiere decir que cualquier día comenzarán a llegar turistas y tenéis que prepararles alojamientos. Esto es un hotel para turistas. Estos hoteles tienen que llenarse por dentro de estos aparatos llamados muebles, cortinas, alfombras, teléfonos. ¡Manos a la obra y a trabajar! Espero que ahora estos pobretones de lunáticos que vivían metidos en esos agujeros tan feos, podrán disfrutar de muchas comodidades (6).

El adoctrinamiento de Pitagorín a los selenitas coincidía con la llamada «pedagogía del ocio» («Horizonte», 318) que postulaba el ministro Fraga en su proyección del turismo como una misión colectiva, como una «empresa nacional» («Horizonte», 56) en la que los españoles debían colaborar. Entre sus objetivos para la expansión de la nueva industria, Fraga priorizó la formación de un consenso entre los españoles sobre la legitimidad de este proyecto y sobre la necesidad de participar como agentes implicados. El discurso de Pitagorín se convertía así en una parodia de la formación pedagógica de los españoles en los nuevos valores de la industria del ocio y de la tecnocracia por parte del Estado. Una parodia que trasladaba a los imaginarios sobre el espacio exterior la colonización de la subjetividad de los españoles por parte de unas industrias del ocio y del consumo vinculadas a las políticas

desarrollistas del régimen franquista.

CIENCIA FICCIÓN, UFOLOGÍA Y UTOPÍA DEMOCRÁTICA EN MITO (1967) DE ANTONIO BUERO VALLEJO

En enero de 1967 el compositor Cristóbal Halffter proponía al dramaturgo Antonio Bueno Vallejo la creación conjunta de una ópera a partir de un asunto que debía tratar «los más universales temas españoles: Celestina, Don Quijote, Don Juan» (1968, 73). El libreto, titulado Mito, fue publicado al año siguiente en la revista Primer Acto junto al ensayo «Del Quijotismo al "mito" de los platillos volantes» (73). En este texto, Buero explicaba por qué había decidido realizar una interpretación de Don Quijote en clave ufológica, comparando el mito cervantino con el fenómeno de los platillos volantes. Buero consideraba este fenómeno como un «mito de nuestra época» (73), expresión con la que Carl Jung había formulado su hipótesis sobre los avistamientos colectivos en Flying Saucers: A Modern Myth of Things Seen in the Sky (1958). El dramaturgo madrileño exponía el significado de su ópera en estos términos:

Bajo la presión –o el vacío– de una sociedad grotesca y decadente, Don Quijote creó su fe en la Caballería. Bajo la insanía del mundo actual, ciertos seres de ánimo quijotesco crean su fe en los «platillos volantes» y en los Caballeros de Marte, de Venus o de algún lejano planeta perteneciente a otra estrella: divinos Caballeros que nos instan, desde arriba o confundidos entre nosotros, a deificarnos con ellos. Pues bien: los «platillos volantes» son un formidable mito de nuestra época y mi título también lo alude, al tiempo y no menos que al de Don Quijote. Y si la palabra va en singular es porque estos mitos pueden conjugarse y se conjugan de hecho; porque pueden formar y forman realmente, en ocasiones, uno solo («Del Quijotismo» 73).

Como escritor interesado en el fenómeno de los objetos voladores no identificados, Buero conocía los debates que tenían lugar en las asociaciones ufológicas que habían proliferado en España desde finales de la década de los cincuenta. Una de estas asociaciones, la Sociedad de Amigos de los Visitantes del Espacio, organizaba tertulias públicas en el Café Lyon de Madrid a las que Buero había asistido ocasionalmente (Jiménez, 2008, 201). La presencia de los «platillos volantes» resultaba tan indescifrable en ese contexto como eficaz era su capacidad para desafiar la noción de soberanía al tiempo que eran relegados como objeto de estudio por parte de la comunidad científica y política. La ópera de Buero daba sentido a las preguntas sobre los límites de la gobernabilidad a través de la mirada de su protagonista, un cantante de ópera que cree en la existencia extraterrestre al igual que Don Quijote creía en la realidad de las fábulas caballerescas.

Mito conecta ambos personajes partiendo de la recreación del motivo del teatro dentro del teatro. Eloy, el protagonista, es un tenor que forma parte de una compañía de ópera que realiza una adaptación musical de la novela de Cervantes. Después de una de sus representaciones, la compañía debe permanecer encerrada en el teatro durante la noche, ya que el gobierno ha decidido realizar uno de sus «ensayos de defensa atómica contra un fingido ataque nuclear» (1968, 150). Estos encierros se convierten en fuente de sospecha para Eloy, quien piensa que el gobierno está encubriendo otro tipo de acontecimientos. En su opinión, algunas de las razones que el gobierno tendría para realizar los simulacros incluirían la exposición a un verdadero ataque nuclear, la celebración de una huelga clandestina o bien la visita de seres extraterrestres que el estado oculta a los ciudadanos. El protagonista manifiesta su creencia en la existencia de una comunidad marciana que habría irrumpido desde hace tiempo en el planeta Tierra, infiltrándose de manera anónima entre los seres humanos:

Nos han mandado a quienes nos vigilan

y viven confundidos con nosotros.

Ignoráis que nos hablan cada día

bajo las más humildes apariencias.

La portera, el obrero, la maestra

de vuestros hijos, pueden ser marcianos.

¡Y en el mismo teatro puede haberlos! (1968, 188)

De esta manera, Buero Vallejo invierte los imaginarios de la Guerra Fría en los que la figura del alienígena encarnaba la figura del enemigo imaginado para convertir a los extraterrestres en miembros de una comunidad democrática por venir. Una comunidad que ya se habría materializado en el presente, viviendo día a día entre los espectadores. Mediante la incorporación de los alienígenas a la comunidad humana, Mito propone a los espectadores la posibilidad de un nuevo horizonte de universalismo emancipador. En este sentido, el personaje de Eloy utiliza a los extraterrestres como una ficción política para imaginar una nueva organización social de la misma manera que Don Quijote había interpretado el orden social establecido por el mercantilismo a partir del imaginario feudal de los libros de caballerías. En Mito, Buero disputa el sentido que los ideólogos del régimen franquista otorgaron a la novela de Cervantes. La apropiación del mito quijotesco para el proyecto de reconstrucción del Nuevo Estado fascista se había iniciado en 1939, cuando los académicos de varias instituciones tuvieron que jurar su cargo ante los Evangelios y ante un ejemplar de Don Quijote encuadernado con el símbolo falangista del yugo y las flechas (Lago, 2004, 55). Se trataba de una consecuencia de las lecturas de la novela realizadas por Ramiro Ledesma y Ramiro de Maeztu en los años veinte, rescatadas por los ideólogos del régimen franquista en su intento por resucitar algunas de las pulsiones más elementales de la obra. En clave nietzscheana, Ledesma y Maeztu se preguntaron: ¿qué ocurriría si la locura de don Quijote fuera no el síntoma de la inadecuación de las relaciones de producción feudales a un mundo moderno, sino el ejercicio voluntarista de su glorificación, de la celebración de su carácter anacrónico? Esta voluntad de anacronismo expresó durante el primer franquismo la necesidad del

régimen de poner en práctica un modelo político basado en la experiencia feudal de la modernidad, formulado en la conciencia plena y satisfecha de estar viviendo una temporalidad divergente.

Buero Vallejo, por el contrario, establecía un paralelismo entre las creencias de los ufólogos en la época contemporánea y las creencias en el mundo caballeresco que Don Quijote recuperaba en su metamorfosis de hidalgo pobre a caballero libre. A través de la inversión paródica de la literatura de caballerías, la novela de Cervantes clausuraba una secuencia histórica –la del feudalismo medieval– en la medida en que conseguía inaugurar otra etapa que quedaba irremediablemente abierta: aquella que suele identificarse, a grandes rasgos, con el término «Modernidad». En una coyuntura histórica en la que el nuevo modo de producción mercantilista necesitaba la libertad de los individuos para vender su fuerza de trabajo en el mercado, el personaje de don Quijote se encontraba con la libertad y la asumía completamente, tomando la decisión de elegir su propia vida. En este sentido, la ópera de Buero actualizaba la posibilidad de pensar la novela de Cervantes como un evento inconcluso y siempre vivo, como una secuencia de larga duración que aguarda impaciente la consumación de sus premisas.

La acción de Mito transcurre en un imaginado estado-nación contemporáneo que reprime a los disidentes políticos como Ismael, un amigo de Eloy que ha participado durante el simulacro de ataque nuclear en una de las huelgas clandestinas. Antes de ser capturado por las fuerzas de seguridad, Ismael escapa y se esconde en el teatro, donde Eloy le ayuda a refugiarse. Su vida corre peligro desde el momento en el que el gobierno acusa a los huelguistas de haber quemado durante la noche el «Palacio Viejo», una situación que Buero construye siguiendo los acontecimientos que dieron lugar al incendio del Reichstag en 1933, atribuido por los nazis a los comunistas. La actuación del gobierno recreado en Mito puede analizarse a la luz de las figuras ideológicas que según Roland Vegso legitimaron la lógica de la excepción en nombre de la seguridad nacional durante el periodo de la Guerra Fría. Figuras ideológicas como el enemigo (la figura no identificable que amenaza a la democracia), el secreto (la garantía no representable de la seguridad nacional) y la catástrofe, sirvieron para justificar unas medidas antidemocráticas empleadas para garantizar un orden

basado en la excepcionalidad:

El «enemigo» justificó la expansión de una política que dependía cada vez más de medidas antidemocráticas en nombre de la democracia. El «secreto» permitió retirar el poder ejecutivo de la esfera de la deliberación pública. Y la «catástrofe» institucionalizó la retórica de la «crisis permanente» que legitimó la militarización de la vida civil. A medida que la excepción se convirtió en la norma, la guerra se convirtió en el modo habitual de la política; el secretismo en el terreno habitual del poder soberano; y la crisis en la norma de la vida civil (81).

En este sentido, la ufología cuestionaba desde la sociedad civil el secretismo y la falta de transparencia de los gobiernos y de las fuerzas armadas a la hora de ofrecer información, no solo sobre el fenómeno ovni, sino también sobre el control de la población en general. Con respecto a la gestión de la catástrofe, los ufólogos también se preguntaron por la posibilidad de que las aeronaves no identificadas representaran una amenaza para la seguridad nacional que la población civil ignoraba[37]. En el caso español, es imprescindible recordar cómo el año anterior a la escritura de Mito tuvo lugar un accidente nuclear en Palomares (Almería) en el que, debido a la colisión entre dos aeronaves de la Fuerza Aérea de los Estados Unidos, cuatro bombas termonucleares que no llegaron a explotar cayeron sobre este pueblo andaluz (Vilarós, 2005, 42). En Mito, Eloy formulaba estas mismas preguntas que se hacían los ufólogos acerca de las sociedades de control y vigilancia y construye una visión en la que los alienígenas no visitarían nuestro planeta en calidad de invasores, sino como agentes implicados en la defensa de la paz terrestre. En su opinión, los extraterrestres serían agentes protectores que transmiten a quienes sean capaces de comprender su mensaje un «significado positivo de alarmas y advertencias» (74). En la ópera de Buero la escenografía funciona como una pantalla en la que se proyectan imágenes de escenarios de la catástrofe en la historia reciente en los que dichas advertencias no fueron escuchadas. La aparición de los platillos recuerda cómo las amenazas a la seguridad de la población no proceden del espacio

exterior, sino del uso que los propios humanos hacen de la tecnología como arma de destrucción masiva: «Rápidas imágenes de platillos entran, enormes, en el campo visual […] Sobre la negrura del fondo estallan ahora las imágenes de hongos atómicos, a las que sustituyen poco a poco numerosas visiones de exterminio: montones de cadáveres en campos de concentración…» (99). En Mito, el protagonista aparece como un trasunto de Don Quijote, figura a la que el tenor encarnó en los escenarios tiempo atrás. Al igual que el hidalgo manchego «lee» el mundo a partir del imaginario caballeresco, Eloy contempla la realidad que le rodea en clave ufológica. Un ejemplo de este comportamiento es su interpretación del «yelmo de Mambrino», pieza del atrezzo de la ópera sobre Don Quijote que están interpretando, como «un objeto detector» (82) de procedencia extraterrestre. Para Eloy, la bacía de barbero que Don Quijote confunde con un yelmo tendría la forma de un platillo volante y formaría parte del conjunto de dispositivos utilizados por los visitantes del espacio para interactuar con los terrícolas. El personaje de Eloy emula a Don Quijote hasta el final de la obra y muere en el desenlace. Al igual que el protagonista de la novela de Cervantes, Eloy escoge una opción ética radical y muere acribillado a tiros por la policía tras hacerse pasar por su amigo Ismael. Al morir, confiesa que su acción, al igual que las andanzas en libertad de Don Quijote, no ha sido en vano, ya que «los actos son semillas que germinan» (238).

En la coyuntura del tardofranquismo, Buero equiparaba la capacidad del quijotismo y de la ufología a la hora de disentir con los discursos oficiales y de formular cuestiones ontológicas fundamentales sobre los códigos que regulaban los modelos políticos y económicos en la era nuclear. En palabras del dramaturgo: «El quijotismo no es siempre estéril o confuso –no en balde es “andante”–, y la creencia en los “platillos” es, a menudo, compatible con sanas y dinámicas conductas sociales» (74). Junto a la denuncia de las consecuencias del progreso tecnológico, Buero reivindica en su ópera el valor de los mitos como fantasías capaces de activar una imaginación política que se proyecta hacia el futuro. En su ensayo sobre el valor del pensamiento mito-poético que acompaña al libreto, el escritor reivindicaba la creación de nuevos mitos a partir de los «escombros» de otros ya existentes: «Desmitificar es saludable y necesario, pero no es, creo, la fórmula

definitiva de un arte finalmente desenajenado. Desmitificar es relativamente fácil; la dificultad –y el hallazgo– del arte consiste en volver a mitificar, de modo más real, con los escombros de las desmitificaciones» (73-74). En Mito, Buero recoge la propuesta formulada por Claude Lévi-Strauss sobre la capacidad del pensamiento mítico «para construir sus palacios ideológicos con los escombros de un discurso social antiguo» (42). En este sentido, los «escombros» del pensamiento autónomo de los personajes de la novela de Cervantes y los «escombros» de los discursos de la ciencia ficción y la ufología, que ya gozaban de una amplia trayectoria en la España franquista a la altura de 1967, fueron utilizados por Buero Vallejo para crear nuevas relaciones con la imaginación sobre el espacio exterior. El dramaturgo reivindica la ciencia ficción y la ufología como «mitos» de su época, capaces de activar una nueva conciencia histórica. Una conciencia en la que, como se refleja en esta ópera, el futuro ya estaría contenido en un tiempo presente en el que una comunidad extraterrestre estaba ya presente entre los habitantes de una comunidad democrática por venir[26]. Como he analizado en este capítulo, la ciencia ficción española de las décadas de 1950 y 1960 desplegó deseos e inquietudes colectivas sobre el progreso y el desarrollo, incluyendo órdenes sociales alternativos a la dictadura. De esta manera, el género se convirtió en un recurso cultural excepcional para cartografiar imaginarios estéticos y políticos en los que el avance global de la Guerra Fría se entrelazaba con las transformaciones sociales durante la dictadura franquista.

---

[1] Susan Sontag (1990) describe la representación de la despersonalización del extraterrestre en el cine de ciencia ficción de los años cincuenta en su ensayo «La imaginación del desastre»: «Las películas de ciencia ficción, en efecto, también pueden ser descritas como una mitología popular para la imaginación negativa contemporánea de la impersonal. Las criaturas de otros mundos que pretenden dominarnos son “aquello”, no “ellos”. Los invasores interplanetarios son de ordinario seres de ultratumba, por así decirlo. Sus movimientos son fríos y mecánicos, torpes o sinuosos. Pero vienen a ser lo mismo. Si son de forma no humana, avanzan con movimientos absolutamente regulares, inalterables (salvo por la

destrucción). Si su forma es humana –vestidos con trajes espaciales, etcétera–, entonces obedecen a la más rígida disciplina militar y no exhiben, en ningún caso, característica personal alguna. Y, de lograr su propósito, será este régimen de ausencia de emociones, de impersonalidad, de disciplina férrea, el que impondrán sobre la Tierra […] La actitud de las películas de ciencia ficción respecto de la despersonalización en ambigua. Por una parte, la deploran como el supremo horror. Por la otra, ciertas características de los invasores deshumanizados, moduladas y disfrazadas –como el predominio de la razón sobre los sentimientos, la idealización del trabajo en equipo y de las actividades científicas creadoras de consenso, así como un marcado grado de simplificación moral– son, precisamente, rasgos del sabio-científico» (289-292).

[2] Sobre la interpretación del extraterrestre como el Otro de la Guerra Fría en el ámbito de la cultura popular véanse los estudios de Lucanio (1987), Hendershot (2002) y Seed (2011).

[3] Como recuerda Tom Engelhardt (2007), «En un libro de texto de educación cívica de los años 50, recuerdo a un marciano aterrizando en Main Street, EEUU, para ser instruido en las glorias de nuestro sistema político. Ya sabes, nuestro gobierno tripartito, pesos y contrapesos, un conjunto milagroso de derechos y una democracia vibrante. Los estadounidenses de entonces pensaban que había mucho de qué enorgullecerse, y así, para esa generación de niños, muchos marcianos fueron instruidos en el estilo de vida estadounidense» (3).

[4] Sobre la relación entre el proyecto colonial y la emergencia de la literatura de ciencia ficción véanse Rieder (2008), Milner (2014), Bould y Miéville (2009).

[5] Véanse Herzberger (1995), Labanyi (1989) y Medina (2000).

[6] Andrew Milner (2014) expone cómo el fenómeno comercial relacionado con la serie se extendió por diversos países europeos: «El coronel Daniel McGregor Dare fue la estrella del semanario británico Eagle Annual, de Disco Volante y del II Giorno dei Ragazzi en Italia […] y también fue la inspiración para una plétora de juguetes de metal y plástico, desde pistolas de rayos hasta walkie talkies. Mi primo mayor, Colin, incluso escuchó las aventuras de

Dare en la radio inalámbrica, como se conocía entonces, emitida por Radio Luxemburgo de 1951 a 1956. En Australia se emitieron por Radio 4AK, en España, con actores españoles, por la Cadena SER» (4).

[7] En Dan Dare, Pilot of the Future los compañeros del protagonista son el capitán estadounidense Hank Hogan y el comandante francés Pierre Lafayette, quienes recordaban a los lectores británicos a los escuadrones de voluntarios de los Eagle Squadrons y de las Forces Aériennes Françaises en 1940.

[8] El principio había sido formulado en 1947 por el presidente de los Estados Unidos en estos términos: «Creo que debe ser la política de Estados Unidos apoyar a los pueblos libres que resisten los intentos de subyugación por parte de minorías armadas o presiones externas». En la serie británica Dan Dare, el personaje que encarnaba al «Primer ministro de la Tierra» también justificaba la protección de las poblaciones extraterrestres amenazadas bajo este marco de intervención: «Estamos moralmente comprometidos a ayudar a los Therons y los Atlantinos y a tratar de frustrar a los Treens» (Chapman, 2011, 69).

[9] El catolicismo como elemento de cohesión entre estados europeos también fue la idea que sustentó el proyecto de «Imperio latino» que proponía en esas fechas Alexandre Kojève, filósofo y futuro asesor del Mercado Común Europeo. En el memorándum «L'Empire Latin: Esquisse d'une Doctrine de la Politique Française» (1945), el filósofo había recomendado al presidente francés Charles de Gaulle fomentar la creación de una unidad política transnacional entre Francia, España, Portugal e Italia. Una unión que no solo ayudaría a preservar el equilibrio geopolítico ante un imperio soviético de religión ortodoxa y otro anglosajón protestante, sino también a contrarrestar la influencia del potencial poderío económico alemán. Del mismo modo que para el nacionalismo reaccionario español, la unidad católica era la esencia que definía la comunidad nacional, para Kojève la unidad latina estaría en cierto modo ya realizada o actualizada en y por la unidad de la Iglesia católica.

[10] El mes de febrero de 1962 España presentó su primera solicitud de asociación a la Comunidad Económica Europea,

petición que fue denegada dado que la organización exigía que sus miembros debían ser estados democráticos.

[11] Sobre la obra de George H. White (Pascual Enguídanos) véanse García Bilbao y Sáiz Cidoncha (2002).

[12] La Primera República Española fue el régimen político vigente desde el 11 de febrero de 1873 al 29 de diciembre de 1874. La Segunda República se proclamó el 14 de abril de 1931 y concluyó al final de la Guerra Civil, el 1 de abril de 1939, con la victoria del bando de militares sublevados.

[13] Salvador describe en estos términos la producción de ciencia ficción española anterior a la guerra: «Antes de 1936 teníamos al Coronel Ignotus; después algunas cosas sueltas de Cargel Blaston, Eduardo Texeira, sendas novelas de Carlos Rojas y Antonio Ribera […] Al enfrentarme, pues, con una carencia de obras nacionales, me enfrento con una carencia de clima» (16).

[14] Su pasado como divisionario le permitió ocupar el cargo de inspector de policía en la Dirección General de Seguridad de Barcelona en 1944, un trabajo que compaginó con una prolífica carrera literaria y con una posición directiva en la Editorial Plaza y Janés. Esta posición le permitió tomar decisiones en el campo literario de la época, un campo en el que la militancia política de los escritores era determinante a la hora de publicar sus obras. Este fue el caso de la escritora Concha Alós, cuya novela Los enanos consiguió finalmente el Premio Planeta en 1962 a pesar de haber sido rechazada por Salvador por considerarla «de tendencias socialistas» (Rodríguez, 2001, 18). Por su parte, el escritor Francisco Candel dio testimonio de una experiencia bastante diferente sobre la colaboración de Salvador con los escritores de izquierdas: «era más bien liberal e intentó abrir vías de convivencia. En algunas ocasiones intercedió por otros escritores amenazados por la policía, por mí mismo, asegurando que no se trataba de comunistas sino de católicos progresistas» (El País, 1984).

[15] Una de las novelas más famosas del género, Non-Stop (1958) de Brian Aldiss, tiene similitudes con la novela de Salvador, que fue escrita durante ese mismo año. Fue publicada en español en 1961.

[16] Domingo Santos recuerda cómo en los años 40 se publicaron en España las novelas de Thea von Harbou entre las que se encontraba Metrópolis, un fenómeno editorial descrito por este autor como una moda «achacable a nuestra germanofilia de la época» (1982, 8).

[17] «Os dejaré algunos de mis símbolos y al cabo de mucho tiempo, os enviaré otro mensajero. Será un hombre diferente a vosotros, un hombre que os dará lástima, os amará, pero al que terminaréis matando. No importa. Será necesario que muera por salvaros. Se anunciará con la gran luz y la luz se lo llevará» (Salvador, 1959, 165).

[18] «España no es un territorio […] es, ante todo, una unidad de destino […] Una entidad, verdadera en sí misma, que supo cumplir –y aún tendrá que cumplir– misiones universales» (Primo de Rivera, 1942, 435).

[19] Sobre los debates en torno a la creación de la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento Nacional (1958) véase Gajić (2019).

[20] A partir de 1938, Falange Española había quedado subsumida en una estructura político-social llamada Movimiento Nacional, cuyo aspecto más relevante era la subordinación directa al Caudillo. El nuevo documento de 1956 describía el Movimiento Nacional no como una fase intermedia en la conquista del Estado totalitario sino como una «comunión de los españoles en los ideales que dieron vida a la Cruzada» (citado en Ross, 2015, 92).

[21] «En este día, aniversario de una victoria militar que sin embargo no ha resuelto ninguno de los grandes problemas que obstaculizaban el desarrollo material y cultural de nuestra patria, los universitarios madrileños nos dirigimos nuevamente a nuestros compañeros de toda España y a la opinión pública. Y lo hacemos precisamente en esta fecha –nosotros, hijos de los vencedores y los vencidos— porque es el día fundacional de un régimen que no ha sido capaz de integrarnos en una tradición auténtica, de proyectarnos a un porvenir común, de reconciliarnos con España y con nosotros mismos» (citado en Mesa, 1982, 346).

[22] «La ballena alegre» era el nombre de la colección de Editorial

Doncel en la que apareció publicada esta antología. También era el nombre del sótano situado en el Café Lyon de Madrid, lugar de encuentro de los falangistas durante la Segunda República. Este local será también el lugar en el que la Sociedad de Amigos de los Visitantes del Espacio, fundada en 1955, celebraba sus concurridas tertulias.

[23] La publicación DDT contra las penas hizo su aparición en 1951. Acabó llamándose DDT, simplemente (Lara, 2002, 44-74).

[24] Paco Roca dedicó a este proceso de emancipación de los dibujantes de Bruguera su novela gráfica El invierno del dibujante (2010). El ensayo Historia social del cómic (2007) de Terenci Moix y los trabajos de Antoni Guiral (2005; 2011) también resultan indispensables para entender el campo de producción cultural en el que se insertaba el proyecto de la editorial catalana.

[25] La persistencia de este imaginario tecnológico precario se prolongará en el tiempo, como sucede en la película El astronauta (Aguirre, 1970), en la que los vecinos de un pueblo de la Mancha ponen en órbita un cohete doméstico fabricado por ellos mismos desde la SANA (Sociedad Anónima de Naves Aeroespaciales).

[26] Cinco años después de la redacción de Mito, aparecerían decapitados los cuerpos de dos hombres junto a la vía del ferrocarril Barcelona-Zaragoza en Terrasa (Barcelona) el 20 de junio de 1972. En sus bolsillos encontraron una nota manuscrita en la que se podía leer «Los extraterrestres nos llaman; pertenecemos a lo infinito» y unas tarjetas de presentación con la leyenda: «RASDI Y AMIEX, Rastreadores del Infinito. Amigos de Inteligencias extraterrestres». José Félix Rodríguez Montero y Juan Turu Vallés eran dos obreros de la industria textil que se habían conocido unos meses antes de su muerte a través de la publicación de un artículo sobre ovnis en la revista quincenal de divulgación Algo y habían compartido su profundo interés por la ufología. Días después de su muerte, se recibirían tres cartas póstumas de los fallecidos, dos de ellas enviadas a asociaciones de amigos del espacio y otra dirigida a la ONU, en las que explicaban los motivos de su partida hacia el supuesto Centro Galáctico que les esperaba. Rodríguez y Turu habían tenido contacto con la Sociedad de Amigos de los Visitantes del Espacio, depositarios de las supuestas misivas y llamadas

telefónicas que cientos de personas recibieron desde 1966 de parte de miembros que afirmaban su procedencia como parte de una expedición del planeta Ummo. En 1993, José Luis Jordán Peña, psicológo que llegó a ser vicepresidente de la Sociedad Española de Parapsicología, confesaba hacer sido el autor intelectual del mayor fraude que alimentó las fantasías ufológicas sobre la presencia de seres extraterrestres en España durante varias décadas (Bravo). Una versión de esta historia puede encontrarse en la película Platillos volantes (2003) de Óscar Aibar.

SEGUNDA PARTE

Capitalismo providencial

3. Fábulas del azar

«Nos quedamos con el regalo, al final 30.000 pesetas no nos solucionan nada y todavía podemos llevarnos el coche».

Una concursante en el programa Un, dos, tres (RTVE), 26 de marzo de 1973

En el texto titulado «La religión, la lotería y el opio de la miseria» el filósofo Antonio Gramsci señalaba un interesante antecedente para la expresión «opio del pueblo», la célebre metáfora sobre la religión que Karl Marx había incluido en su Crítica a la filosofía del derecho de Hegel (1843). Se trataba de una descripción que Honoré de Balzac había utilizado en la novela Un piso de soltero (1842), en la que definía la lotería como «opio de la pobreza». En esta novela, el escritor francés proponía interesantes reflexiones sobre las ilusorias promesas de futuro que este juego ofrecía, fascinado por el poder encantatorio que el azar ejercía entre las clases más desfavorecidas:

Nadie ha comprendido este opio de la pobreza. La lotería, hada todopoderosa de los pobres, otorgó el don de las esperanzas mágicas. El giro de la ruleta, que abre al jugador un panorama de oro y felicidad, no dura más que un relámpago, pero la lotería le dio cinco días de existencia a ese magnífico destello (67).

En su análisis, Gramsci también examinaba la relación entre la lotería y la doctrina católica de la gracia presente en los países católicos y la oponía a la diferente concepción del azar en las comunidades con una tradición protestante:

Hay, por lo demás, una estrecha relación entre la lotería y la religión: el ganar muestra que se es «elegido», que se ha tenido una gracia particular de un santo o de la Virgen. Se podría trazar una comparación entre la concepción activista de la gracia entre los protestantes, que ha dado la forma moral al espíritu de empresa capitalista, y la concepción pasiva y pícara de la gracia propia del bajo pueblo católico (58).

Las esperanzas sociales que los juegos de azar alentaban también fueron materia de reflexión para numerosos creadores durante el franquismo. Al comenzar la década de los 50, muchos españoles se encontraban, como en el título del libro de Carmen Martín Gaite imprescindible para entender esa época, «esperando el porvenir». La escritora hacía referencia con esta frase a una seguidilla tarareada por su círculo de amigos, el grupo de jóvenes escritores colaboradores en Revista Española. Se trataba de una publicación en la que autores como Ignacio y Josefina Aldecoa, Rafael Sánchez Ferlosio, Alfonso Sastre o la propia Martín Gaite defendieron las tendencias del existencialismo francés y del neorrealismo como un modo de disentir política y estéticamente con la cultura del régimen. La copla en cuestión decía: «Sentaíto en la escalera/ esperando el porvenir/y el porvenir que no llega» (36).

Esta seguidilla hablaba de un tema recurrente en las conversaciones de la época: la ansiedad por el futuro. Según la escritora, la noción de porvenir expresaba tanto el destino incierto de unas trayectorias vitales marcadas por la dureza de la posguerra como la anhelada aparición de repentinas oportunidades financieras: «Se hablaba mucho del porvenir, tal vez para conjurar las sombras del pasado, una palabra que hipotecaba el gozo del presente y que se oía a troche y moche… “Un muchacho de porvenir”. “El wolfram, eso sí que tiene porvenir”. Labrarse un porvenir» (35). La situación de precariedad de una mayoría social afectada por la represión, por la ausencia de un estado de bienestar y por la dureza del éxodo rural avivaba la ilusión por encontrar soluciones providenciales que pudieran paliar la pobreza personal y colectiva. Las esperanzas en un futuro más venturoso se cifraban en deseos que abarcaban desde

la anhelada ayuda de los créditos del Plan Marshall hasta el afán por conseguir alguno de los premios ofrecidos en las numerosas loterías, concursos, rifas y sorteos que proliferaron durante los años 50 y 60. Una coyuntura en la que, como señaló el escritor Manuel Vázquez Montalbán, «pese a la sobrecarga de lo fatal, pese a las tumbas, los sabios y los dioses, todo el mundo esperaba el Gordo de Navidad» (38).

La circulación progresiva de capital y de crédito –y la representación de su circulación creciente en la prensa y en las ficciones del periodo– permitía recuperar las esperanzas en una idea de contingencia basada en el azar. A esta representación de la creciente circulación de capital sin duda contribuyó el aumento en la circulación fiduciaria, que pasó de 30.000 millones de pesetas en 1950 a 65.000 millones en 1957 debido a la inflación (Ros Hombravella, 1979, 44). De manera paralela, la proliferación de imágenes de mercancías fue promovida por la presencia ubicua de la publicidad, que patrocinaba concursos y sorteos que proponían sacar de su pobreza a los concursantes o aumentar sus expectativas de acceso al consumo. Se trataba de una forma de propaganda que contribuyó a forjar una imagen de prosperidad en la que, contradiciendo la realidad de la escasez en la oferta de bienes y de las posibilidades adquisitivas, la publicidad actuó «como si España fuese efectivamente una verdadera sociedad de consumo» (Alonso y Conde, 1994, 168). Tanto es así que al final de la década de los 60, el coste de la publicidad equivalía ya al 1,3% de la renta nacional (Martín Serrano, 1970, 22-23).

Como se estudiará en este capítulo, las representaciones de la circulación y distribución de capital a través de los juegos de azar son muy significativas a la hora de analizar el tránsito de la autarquía a la liberalización de la economía. Frente a una idea de futuro que había sido capturada en términos teológicos por la ideología nacional-católica, la contingencia del azar lúdico volvía a abrir, capitalismo mediante, un nuevo horizonte de expectativas. Estas expectativas se percibían como potencialmente emancipadoras para un sujeto nacional que podía expresarse de nuevo como individuo autónomo en la esfera del juego y del consumo[1]. De este modo, los juegos permitían preconfigurar una sociedad de consumidores que deseaban conseguir los premios que ofrecían los

principales gestores del azar como eran el Estado, la Iglesia y las industrias del entretenimiento y el consumo de masas. En numerosas producciones culturales, el azar se presentó como un dispositivo distribuidor de riqueza que permitía recrear la existencia de comunidades cuya cohesión residía en el hecho de compartir la participación en los juegos y en el reparto de premios o pérdidas. En este sentido, la práctica colectiva del juego se convirtió en un elemento central para la representación de unas comunidades que se materializaban a partir de lo que Antonio Gómez López-Quiñones ha denominado como una «ontología social del azar» (120). Será precisamente el modo concreto en el que se recrearon las lógicas culturales en torno a esta circulación de capital el que nos permita elaborar diversas interpretaciones sobre el azar en términos políticos.

En las siguientes páginas se examinan algunas producciones de creadores vinculados al régimen como el director José Luis Sáenz de Heredia, así como los trabajos de artistas antifranquistas como los cineastas Luis García Berlanga y Juan Antonio Bardem y los escritores Antonio Buero Vallejo y Luis Goytisolo. En sus obras, estos autores plantearon reflexiones sobre el potencial emancipador del juego, de la apuesta y de la suerte en diferentes comunidades. Se trataba de artefactos culturales que proponían una imaginación estética y política sobre la vida en dictadura a partir de la recreación de los efectos del juego y las relaciones de interdependencia que el azar generaba. De este modo pudieron desafiar las narrativas que presentaban los medios de comunicación afines al régimen, los cuales promovieron una representación del ciudadano-jugador que conseguía enriquecerse al tiempo que justificaban el reparto de beneficios como una expresión de los designios de la divina providencia.

AZAR Y JUEGOS EN LA ESPAÑA DE FRANCO

En la España de los años 50 y 60 un tipo de contingencia muy concreta aparecía en los juegos colectivos, en los que la lógica del

azar aparecía como «un primum movens no-teologal» (Gómez López-Quiñones, 2017, 121). El azar puede ser entendido en este contexto como un dispositivo capaz de abrir la posibilidad de que acontecieran cambios en la vida cotidiana de los españoles bajo una dictadura cuyo final no se vislumbraba como cercano. La fortuna aparecía como un impulso redentor que actuaba contra todo vaticinio lógico, de tal modo que la posibilidad de ser uno de los elegidos por la suerte contenía una dimensión cuasi milagrosa e inaudita del tiempo. Esta dimensión fue examinada por Walter Benjamin, para quien el azar albergaría la capacidad de alterar e interrumpir la experiencia cotidiana y las expectativas de los jugadores, afirmando que «la apuesta es un medio destinado a imprimir un carácter de shock al acontecimiento, librándolo de su espacio de experiencia» (XX) Obra de los Pasajes, O 13, 5.

La esperanza social en el juego de la que hablaba Vázquez Montalbán puede ser entendida como un tipo de fe secularizada. Una fe que proyectaba sus efectos en una dimensión de trascendencia inmanente en la que un golpe de suerte permitiría superar la lógica cotidiana del capitalismo. Tal y como argumentaba el sociólogo Roger Caillois en los años 50, el azar presente en los juegos conseguía «abolir las superioridades naturales o adquiridas de los individuos» a fin de poner a cada cual «en igualdad absoluta de condiciones ante el ciego veredicto de la suerte» (49). En un contexto como el español, en el que las circunstancias de la posguerra habían hecho de la esperanza en la suerte un anhelo colectivo, la institucionalización de la aleatoriedad a través del juego garantizaba una supuesta ecuanimidad a la hora de distribuir la riqueza. La participación colectiva en el juego permitía de este modo unificar a los ciudadanos en torno a la epifanía de poder percibirse a sí mismos como una comunidad cuya integración residía en el hecho de compartir la aleatoriedad de las apuestas y en su implicación en la práctica del juego.

Las fantasías sociales basadas en el acceso a una recompensa material crecieron de manera paralela a las desigualdades generadas por un régimen que rechazaba la distribución de la riqueza a través de políticas sociales como las que los Estados-providencia comenzaron a implementar tras la Segunda Guerra Mundial. En un contexto de exposición a innumerables riesgos

vitales, los juegos de azar se convirtieron en una práctica social en la que confiar para sobreponerse a los efectos de una pobreza de la que forzosamente había que responsabilizarse de manera individual. Por ello, la esperanza en el azar debe analizarse de manera paralela a la crisis generada por el modelo autárquico y a las transformaciones de un Plan de Liberalización que no contemplaba la creación de un estado de bienestar entre sus objetivos. La concepción de este Plan fue inspirada en parte por la literatura elaborada por algunos de los economistas reunidos en la Mont Pèlerin Society, organización fundada en 1947 con el objetivo de actuar contra el intervencionismo de Estado y contra el estado de bienestar social (Mirowski y Plehwe, 2009, ix-xxi). En 1949, Friedrich Hayek se reunía en Barcelona con Joan Sardà, futuro artífice del Plan de Estabilización, y con otros economistas catalanes como Salvador Millet y Lucas Beltrán, único economista español presente en las sesiones anuales de la Mont Pèlerin Society. En un artículo titulado «Hayek en Barcelona», publicado en La Vanguardia, Salvador Millet divulgaba entre los lectores las ideas del economista e insistía en la importancia de los principios de «impersonalidad» y «espontaneidad» que debían regir las leyes del libre mercado. Unos principios que, de modo similar a las lógicas que definían la contingencia del azar lúdico, debían vertebrar los procesos económicos en opinión de estos teóricos. El economista catalán destacaba asimismo para sus lectores la influencia de Adam Smith como precursor de un «individualismo cristiano» y describía cómo la alegoría de la mano invisible del mercado servía como emblema para ilustrar el funcionamiento los planes de la divina providencia, que trasladaba su acción a los laberintos del campo económico.

Esta defensa de la «impersonalidad» y la «espontaneidad» como principios que regulan la libre competencia en el mercado formaba parte de los discursos que inspiraron el diseño de algunas de las nuevas políticas tecnócratas. Se trataba de un discurso basado en la sanción del estado de bienestar como supuesto elemento desincentivador de la libertad de los participantes en el juego económico y en la defensa de la responsabilidad individual y de la caridad como formas de distribución de la riqueza. Ante esta falta de alternativas estatales a la precariedad, la esperanza en el azar se percibía como una salvaguarda económica posible, por lo que los

juegos se convirtieron en una práctica popular del periodo. A pesar de que el gobierno franquista había sancionado desde el comienzo de la dictadura el negocio privado de «las Casas de juego de suerte, envite o azar» (Pino, 2011, 205), los juegos de loterías y apuestas del Estado proliferaron durante los años 50 y 60 junto a todo tipo de sorteos, rifas y tómbolas gestionados por organizaciones civiles y eclesiásticas[2].

La prensa y los noticiarios franquistas capitalizaron la esperanza social generada por los sorteos, así como el entusiasmo manifestado por los ciudadanos ganadores tras el reparto de premios. Tal y como registraba la voz en off que narraba el NO-DO con el que se iniciaba la película de Juan Antonio Bardem, Felices Pascuas (1955), la Lotería Nacional se convertía en estos relatos en una moderna Rueda de la Fortuna y un compendio de las virtudes teologales: una «fiesta de la paz» que encarnaba «la fe, la esperanza y la caridad de todos los españoles». En paralelo a estas narrativas, los productores culturales antifranquistas plantearon en sus ficciones un desafío a partir de su reflexión sobre las condiciones de vida de las clases trabajadoras. En sus obras, los juegos fueron recreados como lo opuesto de lo que se suponía que eran, transformando los premios en pérdidas y las pérdidas económicas en victorias políticas y morales, de modo que las lógicas del beneficio se dislocaban por completo. Al desplazar tanto la noción de «providencia», fundamentada en razones teológicas, como la idea de «aleatoriedad», implícita en la lógica del libre mercado, estas «fábulas del azar» recreadas por los productores culturales antifranquistas ofrecieron al público una imaginación política y estética alternativa sobre el juego a través de la representación de redes de solidaridad entre los miembros más vulnerables y precarios de la sociedad.

LA LOTERÍA NACIONAL, UN JUEGO EN COMPAÑÍA

En 1951 comenzó a publicarse El Ciervo, una revista católica que surgía como una publicación crítica con el papel que la Iglesia debía

tener bajo la dictadura franquista. Uno de sus primeros números incluía una columna de opinión titulada «Lotería y caridad», en la que el escritor Jesús Ruiz exponía la relación que existía entre ambas prácticas sociales. El autor argumentaba cómo la inversión de capital con la que los jugadores esperaban obtener los premios de la Lotería Nacional servía al mismo tiempo para ejercer la caridad, ya que el importe de los boletos comprados incluía un excedente en forma de recargo que las organizaciones que vendían las participaciones utilizaban para realizar obras benéficas:

Millones y millones salen de los bolsillos españoles para invertir en el Juego nacional. Nada tendríamos que objetar […] si año tras año la lotería no se fuera confundiendo poco a poco con la caridad […] Hacer bien pretendiendo lucrarse –y lo que es peor, materialmente– es contradecir en su más íntimo sentido la dulce virtud de la caridad (2).

A lo largo de las décadas de los 50 y los 60, otros autores españoles reflexionaron sobre esta utilización de la lotería con fines caritativos. En 1963 el escritor Ignacio Agustí consideraba la inversión de los jugadores en la Lotería Nacional como parte de un plan providencial en el que la suerte estaría predeterminada por la intervención divina:

Esta es la gran fábrica de sueños española, la creadora de los fabulosos mitos de la opulencia en la mente del ciudadano medio, del hombre de la calle. Ahora empieza a asediarnos la lotería desde todos lados, en forma de pequeños boletos y participaciones que vienen a ofrecernos, desde hace semanas, las gentes más diversas y desconocidas. . . La mayoría de esos boletos son estratagemas de entidades benéficas para el acopio de un suplemento de los fondos caritativos. La mayoría de ellos llevan una sobrecarga modesta, pero clarísima, que es aquella parte del premio que no nos va a tocar, pero que damos gustosos por creer que, en porcentaje de buena acción, puede mover a la Providencia a elegir, entre todas las

cifras posibles, precisamente aquella en que el cálculo y la benemérita intención van tan íntimamente grabados […] en cierto modo, hemos contribuido a esparcir la caridad y nos hemos prestado, a conciencia, al enorme juego de la rueda de la fortuna (58).

Según este sistema, los billetes de la Lotería Nacional distribuían el capital recaudado en una triple vía. Por un lado, los premios permitían a los jugadores un inesperado acceso al consumo, eje vertebrador de los «sueños» que Agustí mencionaba en su texto. Por otra parte, el recargo en las participaciones contribuía a la financiación de actividades benéficas. Finalmente, el dinero recaudado por el Estado en este juego-tributo se destinaría a diversas partidas presupuestarias entre las que pueden señalarse, entre otras, las obras de construcción del Valle de los Caídos, financiadas por los sorteos anuales de lotería celebrados desde 1952 (Sueiro, 1977, 200). Esta relación entre la lotería y la financiación de políticas estatales y benéficas formaba parte de una tradición de largo recorrido en España, país en el que la organización de la venta y la distribución del juego siempre ha sido un monopolio del Estado hasta hoy. El juego llamado «Renta de la lotería» fue instaurado por Carlos III en 1763, como parte de una reforma tributaria para aliviar la deuda pública (Altabella, 1962, 42-44), y la primera «Lotería Nacional», denominada así en los sorteos celebrados entre Cádiz y Madrid en 1811, tuvo como objetivo financiar la Guerra de la Independencia (Garvía, 2007, 72). A partir del reinado de Carlos IV, el Estado comenzó a utilizar este juego-impuesto como un mecanismo de distribución de la riqueza, donando parte de los ingresos obtenidos a hospitales, centros de beneficencia y hospicios. En su legislación sobre el juego, el Estado franquista nunca consideró la Lotería Nacional en su condición de impuesto sino como un servicio explotado por la Administración. En este sentido, la lotería se convertía en un rentable impuesto regresivo que suponía proporcionalmente una mayor carga fiscal para aquellos ciudadanos más desfavorecidos (Garvía, 2009,102).

Además de la Lotería Nacional, otros juegos de azar contribuyeron a la subvención de políticas de asistencia social durante la dictadura.

Este fue el caso de las llamadas quinielas, el popular juego de apuestas basado en los resultados del Campeonato Nacional de Liga de fútbol. En 1946 se creó para este fin el Patronato de Apuestas Mutuas Deportivo-Benéficas, el cual destinaba un 45% de su recaudación a la Dirección General de Beneficencia y Obras Sociales (Adelantado, 2000, 354). Otro juego que gozó de gran aceptación en la época fue el del Cupón Pro-Ciegos, un tipo de lotería que permitía la financiación de puestos de trabajo para invidentes creados por la Organización Nacional de Ciegos, cuyo decreto fundacional había sido firmado por el gobierno franquista en Burgos en 1938 (Garvía, 2019, 21-22). Al igual que en el caso de la Lotería Nacional, estos juegos de apuestas fomentaron una distribución del capital que beneficiaba al Estado y a otras organizaciones asistenciales en su afán recaudatorio. El popular juego de la quiniela formó parte de la temática de diversas obras literarias y cinematográficas del periodo. Así, en contraste con la visión amable del juego que recrearon películas como La quiniela (1959) de Ana Mariscal o Sucedió en mi aldea (1956) de Antonio de Santillán, la novela del escritor falangista Juan Antonio de Zunzunegui El mundo sigue (1960), posteriormente adaptada para el cine en 1963 por Fernando Fernán Gómez, ofrecía una representación del juego desde la perspectiva de un afectado por la ludopatía, un trastorno que destrozaba la vida de los protagonistas en esta ficción. En este sentido, la novela acusaba a los medios de comunicación de la época de «adoctrinar a las masas» y de dar «más importancia a un partido de fútbol que a un certamen científico» (337). A partir de la caracterización de la afición al juego como patología, la novela y la película recreaban este juego como un instrumento de alienación que provocaba devastadores efectos entre las clases trabajadoras. La afición por este popular juego de apuestas también alcanzó al general Franco, quien en mayo de 1967 fue uno de los diez máximos acertantes con una quiniela de doce resultados por la que ganó casi un millón de pesetas (Preston, 1995, 731).

La participación de las clases populares en las loterías y juegos de apuestas estatales ha sido analizada desde una perspectiva funcionalista por sociólogos como Edward C. Devereux, quien definió estos juegos como una «válvula de escape» (191) para canalizar las tensiones y frustraciones derivadas de la desigualdad económica de una manera socialmente aceptable. De manera

complementaria, la institución de la lotería se ha interpretado desde la crítica marxista como una forma de acceso a una economía alternativa que goza de su propio conjunto de reglas y sus propias medidas de éxito. Desde este marco teórico, críticos de diferentes disciplinas han interpretado esta práctica social como un dispositivo que contribuye a reforzar un sistema en el que Estado, en tanto que empresario del juego, se desentiende de las desigualdades sociales sobre las que actúa al tiempo que recauda dividendos (Nibert, 2006, 95; Peppard, 1987). Con respecto a la especificidad de las loterías españolas, el sociólogo Roberto Garvía ha explicado el éxito continuado de esta institución mediante una descripción de la práctica como un «juego en compañía» que se expresa en el fraccionamiento de los décimos y participaciones compartidas por amigos, parientes, compañeros de trabajo o miembros de una organización (2007, 96; 2008, 102-113). Esta práctica, que surgió como una respuesta estratégica de los jugadores frente al aumento del precio de las apuestas durante el siglo XIX, se extendió a todos los estratos de la sociedad y siguió un proceso de institucionalización social que continúa en nuestros días.

El «juego en compañía» está basado en la cooperación y la confianza interpersonal entre los participantes, quienes entregan su dinero a los gestores de las diferentes fracciones del billete. Todavía en la actualidad tres cuartas partes de la población del país participan en esta práctica en ámbitos laborales, vecinales y familiares durante el periodo navideño. Paradójicamente, este proceso minimiza los premios al maximizar el número de los beneficiados, por lo que el efecto de este modo de juego resulta inseparable de la idea de comunidad interdependiente que se expresa y define en esos intercambios de fracciones de billetes de lotería. En este sentido, el juego en compañía sirve para negociar el estatus social de los participantes dentro de la red social a la que pertenecen, de modo que los boletos dejarían de ser bienes puramente económicos para transformarse en símbolos de lazos interpersonales. En las siguientes páginas se analizarán dos ficciones que proponen una imaginación política alternativa sobre el azar a partir de la recreación de comunidades que trastocan las lógicas económicas y sociales que rigen las reglas del juego de la lotería: la película de Juan Antonio Bardem Felices Pascuas (1955) y de la obra de teatro de Antonio Buero Vallejo Hoy es fiesta (1956).

FELICES PASCUAS (BARDEM, 1955) Y HOY ES FIESTA (1956) DE ANTONIO BUERO VALLEJO: INTERDEPENDENCIA Y AZAR DE LOS ENCUENTROS

Juan Antonio Bardem, cineasta y militante en el Partido Comunista de España, estrenaba en 1955 Felices Pascuas, su primera comedia dirigida en solitario. El argumento de la película giraba en torno a los problemas en la víspera de Navidad de la familia de Juan, un barbero que ha invertido sus ahorros en comprar décimos de lotería compartidos con amigos y vecinos. El protagonista descubre al comienzo del film que es uno de los ganadores del premio «Gordo» del Sorteo extraordinario de Navidad y decide despedirse de su trabajo. Sin embargo, la decepción llega pronto, tan rápido como descubre que el décimo premiado ya no le pertenece porque su esposa lleva meses intercambiando con sus vecinos décimos y participaciones en diferentes juegos de azar. Juan descubre que el boleto con el número premiado fue cambiado por un billete correspondiente a otra rifa, en la que el premio es nada menos que un corderito lechal. En vísperas de Nochebuena, sin trabajo y sin dinero, el matrimonio protagonista no ve otra alternativa para la celebración de su banquete navideño que sacrificar a «Bolita», nombre con el que sus hijos han bautizado al cordero.

Desde los títulos de crédito al comienzo de la película, diseñados a partir de unos dibujos de Alfonso Paso, las referencias al cordero pascual y a la celebración del nacimiento de Cristo son claras. Además de los motivos navideños, simbolizados en los dibujos de corderos y décimos de lotería, la relación entre ambos se complementa visualmente con una representación de los Reyes Católicos y de la conquista de América. Estas referencias, iconos del pasado mítico imperial en el que se sustentaba la historiografía franquista, sirven en el contexto de la película de Bardem como emblemas de la violencia fundacional del Estado nacional-católico. Mientras la lotería se asociaba en estas imágenes al proceso de acumulación primitiva de capital en la historia del Imperio español, la representación de la figura del cordero se convierte en el símbolo

de la evangelización que acompañó a la conquista militar. Las imágenes de los corderos en estos títulos de crédito hacían visible la violencia de la conquista al tiempo que expresaban, como emblema cristológico, la promesa de renovación solidaria de los vínculos entre los desposeídos que la Navidad como rito también celebra.

En el transcurso de la película, Juan y su esposa son incapaces de matar al cordero para comerlo durante la cena de Nochebuena a pesar de que, como él mismo afirma, tuviera que «matar hombres en la guerra». Sin saber qué hacer con su premio, el barbero todo el tiempo pregunta en voz alta para qué sirve un cordero vivo. El porvenir de la vida de un animal destinado a su sacrificio para el consumo humano se verá ligado progresivamente en el transcurso de la película a un proceso de antropomorfización. Este proceso aumenta a medida que los protagonistas experimentan tras la desaparición del cordero una sensación de vulnerabilidad que les iguala con él, hasta el punto de que el protagonista denuncia en comisaría la desaparición del animal como la de un miembro más de la familia. Los espectadores asisten de este modo al conflicto entre dos lógicas morales y políticas: una en la que se justifica la violencia sacrificial del animal y otra que se basa en el reconocimiento de la interdependencia entre los seres vivientes de una comunidad. La pérdida del décimo de lotería representa, en definitiva, algo más que un perjuicio económico. Juan y Pilar no recibirán las 15.000 pesetas que les habrían permitido satisfacer un acceso al consumo que el régimen promovía en sus representaciones utópicas de los juegos de azar. A cambio, el matrimonio deposita las esperanzas de su porvenir inmediato en la salvación de un cordero desaparecido, un acontecimiento en el que también se implican sus amigos y vecinos.

La fábula navideña de Bardem propone una imaginación alternativa sobre el azar como mecanismo capaz de generar eventos en los que se activan nuevas formas de solidaridad. El director madrileño narra el viaje accidentado del cordero y su búsqueda por parte de los vecinos en un periplo en el que los espectadores tienen acceso a espacios como un convento de monjas, un cuartel y un matadero de ganado. En esta parábola de la vida en dictadura, los miembros de dos instituciones en las que se sustentaba el ejercicio del biopoder franquista como eran el ejército y la Iglesia intentarán atrapar al

cordero para comerlo como cena de Navidad. El director ironiza especialmente con respecto a la voracidad de estos estamentos, teniendo en cuenta que el cordero es el animal que representa el símbolo sagrado del sacrificio de Cristo. Bolita es finalmente salvado y pasará la Nochebuena en compañía de la familia, que ha decidido no llevar a cabo la predecible acción que el destino inscrito en el azar les deparaba como era el hecho aparentemente ineludible de tener matar la vida de un animal con sus propias manos. El final feliz de la película respondía así a una toma de decisiones por parte de los protagonistas, que se resuelve con la renuncia a ejercer la violencia soberana que atravesaba el conjunto del cuerpo social sobre el cuerpo del animal. Su decisión implicaba de este modo la elección de un orden moral y político que ponía en el centro la interdependencia de las vidas a partir del reconocimiento de una vulnerabilidad compartida.

Un año después del estreno de Felices Fiestas, el dramaturgo Antonio Buero Vallejo recibía el Premio Nacional de Teatro por su obra Hoy es fiesta, estrenada en septiembre de ese mismo año. La obra giraba en torno a una estafa perpetrada por una viuda madrileña, quien reparte entre sus vecinos participaciones falsas de un billete de lotería nacional que resulta premiado. La situación descrita por Buero, en la que la persona que gestiona el fraccionamiento y venta de los números trasgrede la confianza otorgada por el resto de los participantes en la práctica del juego en compañía, resultaba muy similar a la de otras estafas que inundaron la prensa de la época. Estas noticias, entre las que se incluían la venta fraudulenta de lotería o la organización de falsos sorteos, ocuparon decenas de noticias, reportajes, relaciones de sucesos e incluso se convirtieron en un tema que sirvió para ilustrar anuncios publicitarios. Se difundía así en la cultura de masas la figura del timador, cuyas víctimas solían ser ciudadanos recién llegados a la ciudad en el masivo éxodo rural. La publicidad de estas estafas fomentaba la representación de un estado de inseguridad en el que la desconfianza se presentaba como el principio moral que debía vertebrar las relaciones entre desconocidos. Los medios potenciaban así la presencia ubicua del timador, presentado como un tipo social cuya criminalización desplazaba las causas reales de la violencia estructural tras los procesos de migración a las áreas urbanas. En este sentido, una estafa relacionada con la lotería fue también el

tema central del cuento de Rafael Azcona titulado «Pobre» (1960), en el que un mendigo reparte falsas participaciones de un billete que resulta premiado entre los habitantes de un suburbio madrileño. El cuento hace visibles las condiciones materiales de existencia de una comunidad a la que acuden por vez primera los medios de comunicación, interesados en contar el relato de la riqueza sobrevenida, así como también los representantes de entidades bancarias que aprovechan la ocasión para reclutar nuevos clientes. Cuando el engaño se descubre, el estafador «pobre» protagonista del cuento es culpado por los medios de comunicación y la pobreza de los vecinos de los suburbios madrileños se vuelve de nuevo invisible para el Estado y sus aparatos ideológicos.

En el contexto de este proceso de criminalización de los timadores por parte de los medios, Buero Vallejo propone en Hoy es fiesta una interpretación del fenómeno de la estafa en términos políticos. En esta obra, la construcción de la figura del timador que los medios de comunicación llevaban a cabo toma otro sentido cuando los espectadores conocen los motivos reales que han llevado a Doña Balbina, la estafadora, a engañar a sus vecinos en su afán desesperado por escapar de la pobreza. Su engaño destruye las expectativas que los vecinos afectados habían generado al considerarse ganadores de un premio que cambiaría radicalmente sus vidas. En este sentido, la obra muestra la construcción de los deseos de acceso al capital de las clases populares a través de dos prácticas en las que la idea de porvenir se inscribía en la vida cotidiana: la lotería y la cartomancia. A través de las preguntas que las vecinas dirigen al personaje de la pitonisa Doña Nieves, quien alimenta las esperanzas de quienes le consultan interpretando augurios con su baraja de naipes, así como de las conversaciones entre los vecinos acerca de sus expectativas de ganar el premio extraordinario de la lotería nacional, los espectadores tienen acceso a las historias de precariedad de estos jugadores. En estas conversaciones, dedicadas a compartir sus deseos y esperanzas, las vecinas consiguen escapar por unos instantes de la experiencia privada del sufrimiento. En sus relatos, la descripción de los efectos de la guerra y la posguerra en las clases trabajadoras tienen un impacto en las fantasías del consumo que la economía del juego proponía. En el desenlace de la obra, la fortuna deviene en catástrofe cuando los vecinos son informados del engaño. Los

jugadores, que todo lo esperaban de la lotería, afirman que «todo se ha perdido» (176) cuando la posibilidad de ganar el premio se esfuma ante sus ojos. Esta catástrofe es descrita por una de las vecinas cómo el colofón de una experiencia continua de privaciones en la que los vecinos llevan «toda la vida corriendo como perros tras las cosas sin conseguirlas nunca» (176).

La estafa pone a prueba los límites de las relaciones entre los miembros de la comunidad de vecinos al representar el conflicto entre dos modelos de subjetividad construidos a partir de dos imaginaciones identitarias como son las del modelo del ciudadano-jugador y la de la comunidad de iguales representada por el colectivo vecinal. Nada más enterarse del engaño, los vecinos intentan vengarse ejerciendo la violencia física contra la estafadora. Sin embargo, la intervención del personaje del pintor Silverio frena el ensañamiento colectivo y anima a los vecinos a tomar una decisión meditada sobre el futuro de la viuda y el de su hija, quienes cometieron la estafa por pura necesidad, para poder comer. Por encima de la ley estatal, que calificaría la acción como un delito, y por encima de la frustración de los vecinos, quienes denuncian que se haya jugado, no solo con el «dinero de los pobres», sino «también con sus ilusiones», Silverio propone a los afectados pensar con urgencia en la condición de pobreza que les iguala: «Es preferible la piedad. ¡Todos ustedes son pobres! ¿Y no van a tener compasión de la más pobre de todas?» (175). El poder de decisión de los vecinos pone en evidencia su capacidad para trastocar el orden social por completo. En sus manos está el poder de entregar dos vidas a la violencia de la maquinaria estatal o de perdonar a quien les ha engañado.

Lo político, entendido con el filósofo Jacques Rancière como la articulación del disenso entre un problema concreto y las lógicas generales de dominación, irrumpe entonces en el encuentro entre el orden establecido y la posible emancipación en el manejo de un daño. Como recuerda el personaje de Silverio, calificado como un «Quijote» por parte de las vecinas, el sacrificio de dos vidas para calmar las ansias de venganza solo incrementaría las pérdidas que ya de por sí acumulan en sus propias vidas: «Si la denuncian no van a sacar nada en limpio y solo conseguirán perjudicar a estas dos mujeres. Una desgracia más aparte de las de ustedes» (173). Los

vecinos deciden finalmente perdonar a la viuda y su hija y defender el valor de sus vidas. Los espectadores asisten a este proceso complejo de toma colectiva de decisiones en el que se produce una distribución de roles que activan el poder de la comunidad, lo que exige de la cooperación de todo el vecindario para reivindicar una justicia que desafía las leyes. Así, frente a la violencia soberana que ejerce el Estado y que ellos como individuos acogidos a sus leyes también podrían ejercer, finalmente triunfa la renovación de los lazos de interdependencia comunitaria a través de la salvación de los más vulnerables. En palabras de Walter Benjamin, la energía emancipatoria latente en los juegos de azar se sustentaría en la capacidad de trascender la temporalidad lineal pre-concertada del capitalismo cada vez que las posibilidades de apostar tienen lugar: «Siempre-de-nuevo-empezar-desde-el-principio constituye la idea regulativa que es propia del juego (como del trabajo asalariado)» (513). En conexión con este razonamiento sobre las posibilidades emancipatorias que ofrecen los juegos, Buero plantea en su obra una reflexión sobre el impacto redentor del azar como mecanismo capaz de generar una particular experiencia de la temporalidad. Una experiencia que permite a los jugadores interrumpir el tiempo hueco de la vida dictadura y otorgar nuevos sentidos a la vida en común basados en la solidaridad.

TIEMPO DE CONCURSOS

Una joven pareja recorre las calles de Madrid como ganadores de un concurso llamado «La pareja feliz». Un científico disfrazado de esquimal recoge tres mil pesetas entregadas por el popular locutor Bobby Deglané en el concurso «Busque, corra y llegue usted primero». El viejo maestro de una escuela rural espera conseguir en el programa radiofónico «Doble o nada» el dinero necesario para que un niño enfermo pueda ser operado en Suecia y una adolescente confía en poder viajar a Italia para ver a su padre desaparecido tras la Guerra Civil, gracias al sorteo de una marca de chocolate. A partir de estas escenas, que pertenecen a las películas Esa pareja feliz de Luis García Berlanga y Juan Antonio Bardem,

Historias de la radio (1955) de José Luis Sáenz de Heredia y a la novela Fiestas (1958) de Juan Goytisolo, en esta sección se realizará un itinerario literario y cinematográfico que permita explicar por qué estas producciones, obra de un director comprometido con el régimen franquista como José Luis Sáenz de Heredia, así como de productores culturales disidentes como los directores Bardem y Berlanga o escritores como Goytisolo, colocaron en el centro de sus tramas la compleja relación entre los concursos, la competición, el consumo y la solidaridad. En estas obras, la radio ocupó un lugar central como espacio en el que la puesta en escena espectacular de los juegos de azar articulaba una particular conexión entre el Estado, las empresas que patrocinaban los concursos y los radioyentes. La difusión a través de las ondas de un inventario de léxicos y estilos de vida hizo posible la representación de diferentes identidades sociales en las que los radioyentes pudieron actuar en calidad de concursantes, estrellas por un día, donantes o demandantes de ayuda asistidos por sus conciudadanos.

En su obra Los juegos y los hombres (1958), Roger Caillois analizó los juegos a partir de una clasificación basada en cuatro categorías: agon (competencia), alea (azar), ilinx (vértigo) y mimicry (simulacro). Los juegos que pertenecen al grupo denominado ilinx estarían relacionados con la creación de vértigo o desorientación, mientras que el simulacro implicaría la experiencia de vivencias ilusorias para los jugadores. Los juegos basados en la competencia presuponen un entrenamiento, habilidad o disciplina previos por parte de los participantes, mientras que los juegos de azar representan el resultado de una elección impersonal en lugar de un triunfo sobre un adversario. A partir de este análisis, Caillois clasificaba las formaciones sociales en función de su relación con los juegos predominantes en un momento determinado. El triunfo de las virtudes del mérito (agon) y la elección (alea) en las sociedades modernas sería, en su opinión, muestra del avance de la civilización. En la España de los 50 y 60 proliferaron todo tipo de sorteos y concursos patrocinados por marcas comerciales que encontraron en estos juegos la mejor manera para publicitar y vender sus productos. Estos concursos se regían bien por las reglas del azar, por la competitividad presente en los concursos que exigían la exhibición de algún tipo de destreza o bien mediante una combinación de ambos tipos de juego.

En este sentido, la incursión de la radio en la esfera doméstica de los españoles fue decisiva para aglutinar al público en torno a una programación que funcionó, según Manuel Vázquez Montalbán, como un «campo experimental de nuevas técnicas publicitarias y como detonador de la mecánica mental consumista propuesta al pueblo español como la nueva panacea colectiva» («Medios», 160). Los medios de masas contribuían así a la producción de un «panorama mítico de lo cotidiano» («Medios», 161), en el que se ponía de manifiesto el desfase existente entre una imagen de abundancia y las condiciones materiales de «una sociedad en situación objetiva de preconsumo, a la que, sin embargo, se le trata de convencer de que vive el cuento de hadas del mundo convertido en un drugstore casi gratuito» («Medios», 163). La publicidad exhibida en los anuncios emitidos durante la proyección de las películas y la propaganda comercial en la radio fomentaron la proliferación masiva de numerosos sorteos y concursos patrocinados por marcas comerciales. Estos juegos de azar permitían preconfigurar una sociedad de potenciales consumidores que esperaban poder conseguir «un muestrario de objetos-mitos situados en el escaparate de la prosperidad: frigorífico, lavadora, televisor, coche utilitario» («Medios», 162). Se trataba de mercancías que formaban parte de la «norma de consumo obrero» fordista (Aglietta, 1986, 130), un modelo al que España se incorporaba con retraso con respecto a otros países europeos sustentado en lo que Raymond Williams denominó como el «sistema mágico» de la publicidad (170).

El aumento de aparatos de radio en los hogares españoles en los años 50 coincidió con las transformaciones de un medio que dependía de la promoción comercial para poder alcanzar mayores audiencias. Debido a las nuevas políticas de financiación de las emisoras, tanto los formatos radiofónicos como el contenido de los programas tuvieron que adaptarse a la incorporación de la publicidad como principal fuente de ingresos. Algunos de estos cambios incluyeron el patrocinio por parte de marcas comerciales, el reparto de premios como mecanismo de atracción de nuevos radioyentes o la difusión nacional de programas locales de enorme éxito (Balsebre, 2002, 154-64). Estas prácticas publicitarias fueron descritas por Vázquez Montalbán a partir de un ejemplo concreto como era el del popular programa de variedades titulado «Cabalgata

Fin de Semana», presentado por el locutor chileno Bobby Deglané:

«Cabalgata Fin de Semana» marcó los primeros hitos en la España consumista. Un coñac y una fábrica de caldo concentrado se dedicaron a regalar una mínima parte de los excedentes de sus beneficios a través de concursos radiofónicos. Cada noche, la renta de los concursantes iba en aumento, y también la expectación del público presente y ausente, estimulada por los gritos entusiasmados de Bobby. Era la materialización del mito de Jauja (Crónica, 121).

La radio se convertía así en un agente donante que exhibía la capacidad de contar con una cantidad aparentemente ilimitada de mercancías y capital a disposición del público consumidor. Estos premios formaban parte de un aparato comercial dirigido por empresarios que intervenían tanto en la gestión de los medios como en la toma de decisiones en la economía del país. Este fue el caso del abogado Antonio Garrigues, presidente del Consejo de Administración de la Cadena SER y «agente intermediario de los intereses norteamericanos presentes en la cadena y de una buena parte de las inversiones extranjeras que se producen en España a partir de 1951» (Balsebre, 2002, 16). La figura de este empresario fue clave en los procesos de financiación exterior del Estado a comienzos de los años 50, en un momento en el que se construye la buena relación entre la familia Garrigues y la familia Rockefeller, «propietarios del imperio petrolífero de la Standard Oil y del Chase Manhattan Bank, uno de los primeros bancos que interviene en la concesión del crédito de 86,5 millones de dólares que recibe Franco en 1951» (Balsebre, 2002, 21). Esta relación entre el gobierno franquista, los empresarios y los propietarios de los medios de comunicación, así como la correspondiente confusión entre capital público y privado puede analizarse a partir de un popular chiste de la época. En el diálogo que contenía este chiste se expresaba el cruce entre las promesas del general Franco en el nuevo ciclo de liberalización económica y el famoso concurso radiofónico «Un millón con casa y coche»:

Franco ha salido a cazar. Junto a un barranco, tropieza y cae al vacío. Consigue agarrarse a unas matas y pide auxilio. Providencialmente pasa un pastor, y lo rescata. El Generalísimo está tan agradecido que dice:

—Por haberme salvado voy a hacerte un regalo muy importante. Te voy a dar un millón de pesetas y una vivienda. ¿Te figuras quién puedo ser?

—¡Claro, hombre! ¡Usted es el del Avecrem! (Vigara, 2006, 20)

El chiste expresaba la confluencia de agentes en la construcción de las nuevas fantasías de consumo. Junto a los planes del gobierno, que había anunciado en 1957 sus políticas de vivienda bajo el lema «Una España de propietarios, no una España de proletarios», los deseos de acceso a la propiedad y al consumo se articulaban bajo las coordenadas imaginarias propuestas por los medios de comunicación, la industria publicitaria y las empresas que fabricaban productos de consumo masivo como los de la marca comercial que servía de soporte al chiste. El papel de la radio como agente donante de capital y de mercancías, la expansión de la publicidad y la figura de Franco como «benefactor» se solapaban de este modo en algunas representaciones del nuevo modelo de consumo de masas.

ESA PAREJA FELIZ (1951): CONCURSOS Y SUEÑOS DE CONSUMO EN TIEMPOS DE RACIONAMIENTO

En 1951, Luis García Berlanga y Juan Antonio Bardem, dos jóvenes licenciados del IIEC (Instituto de Investigaciones y Experiencias Cinematográficas) rodaron su primera comedia, Esa pareja feliz, estrenada en 1953 tras el éxito obtenido con ¡Bienvenido Mr. Marshall! (1952). El film, que irrumpía en un panorama cinematográfico dominado por el cine histórico y religioso, se centraba en la vida cotidiana de una joven pareja de clase

trabajadora. Debido a su falta de recursos, la protagonista, Carmen, deposita sus esperanzas en el azar presente en los sorteos y concursos publicitarios. En su opinión, los premios les permitirían aliviar su precaria situación y satisfacer sus deseos de consumo en un contexto en el que las cartillas de racionamiento aún regulaban el acceso a los alimentos y otros productos hasta su eliminación definitiva en mayo de 1952. Bardem recordaba así otras películas que había tomado como referentes a la hora de escribir el guion:

Las películas clave de That Happy Couple las tengo muy claras. Nace de Christmas in July de Preston Sturges; Antoine et Antoinette de Jacques Becker; Lonesome de Paul Fejos y Own words de John Berry […] Era un tipo de cine que se hacía en los años treinta sobre todo en Europa, en el que aparecían con frecuencia los problemas de los trabajadores […] que tienen apuros económicos (Cañeque y Grau, 1993, 199-200).

El azar es el tema principal de las películas mencionadas por Bardem, como es el caso de los concursos radiofónicos de Christmas in July (1949) o la lotería en Antoine et Antoinette (1947). Como los protagonistas trabajadores de estas películas, Juan y Carmen son un joven matrimonio que vive en una habitación realquilada en una corrala madrileña. Juan trabaja como electricista en unos estudios cinematográficos mientras intenta mejorar su formación realizando un curso por correspondencia para ser técnico especializado de radio. Carmen, por su parte, es una costurera convencida de poder cambiar su suerte participando en todos concursos y loterías de los que tiene conocimiento. En una de las sesiones cinematográficas nocturnas a las que la pareja asiste regularmente, Carmen se siente directamente interpelada por el mensaje que lanza un locutor que anuncia un sorteo patrocinado por la marca de jabón «Florit»: «Usted puede ser feliz». Esta promoción intensifica el fetichismo de una mercancía como era una pastilla de jabón, asociando su compra a la experiencia de la felicidad. Para el filósofo Michel de Certeau, las «las fábulas de nuestras publicidades y nuestras informaciones» (202) estarían basadas en un pensamiento de tipo providencial que orientaba los deseos de los espectadores. Estas ficciones promueven

un nuevo modo de relacionarse con lo maravilloso, en el que la idea de predestinación volvía a inscribirse en la vida cotidiana a través del consumo: «Más que el Dios descrito por los teólogos de antaño, estas historias tienen una función de providencia y de predestinación: organizan por adelantado nuestros trabajos, nuestras fiestas y hasta nuestros sueños» (202).

Tras convertirse en los ganadores del concurso denominado «La pareja feliz», Juan y Carmen son informados de los premios que recibirán, los cuales incluyen regalos, invitaciones y promociones en varios establecimientos comerciales y locales de ocio de Madrid. En su periplo por tiendas, restaurantes y salas de fiestas, los personajes acceden a espacios de ocio y consumo reservados a una minoría social. El formato de este concurso, del que pueden encontrarse numerosos ejemplos en la prensa del periodo, estaba basado en una estrategia publicitaria en la que los establecimientos patrocinadores ofrecían a los participantes una experiencia de consumo que, como en el caso de la película, se asociaba con la idea de felicidad[3]. Como había señalado el obispo Vicente Enrique y Tarancón en su pastoral titulada «El pan nuestro de cada día» (1950), los beneficiados por la existencia del mercado negro que había surgido como consecuencia de las políticas de racionamiento exhibían prácticas de consumo ostentoso: «para quien tiene dinero abundante, y no son pocos los que se han enriquecido desaforadamente en estos últimos años, no existen privaciones» (citado en Sinova, 2002, 251). A diferencia de estos nuevos ricos, Juan y Carmen pertenecen a una clase social cuyas expectativas de bienestar material se truncaron durante la guerra y la posguerra y su situación es similar a la de otros trabajadores que Tarancón describe en una posición de absoluta precariedad a comienzos de la década de los 50: «También los obreros que trabajan y que tienen un jornal objetivamente bastante remunerador, no pueden tener todo el pan que necesitan ni pueden comprar los alimentos indispensables» (citado en Sinova, 2002, 252). Los protagonistas de Esa pareja feliz se reprochan mutuamente las fantasías que sostienen sus respectivas aspiraciones de acceso al capital. Juan recrimina a Carmen el hecho de que gaste un excedente de sus sueldos en participar en juegos de azar. Para ella, en cambio, el juego no supone un gasto, sino una inversión, ya que en el pasado la suerte le ayudó a conseguir en una rifa la máquina de coser con

la que puede obtener unos ingresos trabajando en casa:

—Carmen: Probar la suerte no es tirar el dinero

—Juan: Que va, es meterlo en el banco. La quiniela, la lotería, los ciegos, el jabón Florit, la sopa […] Tú crees en la suerte como un angelito que va a decir: «Mira qué parejita tan simpática» y ¡pum!, un coche a la puerta.

Por su parte Carmen piensa que la visión que Juan tiene del capitalismo como sistema en el que cualquiera puede enriquecerse mediante un golpe de suerte se asemeja mucho a sus propias creencias en los juegos de azar. Parafraseando los razonamientos de su marido, Carmen le responde argumentando que todos sus proyectos, sustentados en el mito del emprendedor hecho a sí mismo, siempre fracasan: «Dices que todos los millonarios empezaron vendiendo periódicos, que hay que tener vista, y… ¡te metes en cada lío!». Ambas fantasías de acceso al capital se basaban en última instancia en la creencia en el azar como mecanismo que permite la obtención fortuita de beneficios. De este modo, algunos de los proyectos en los que Juan invierte su dinero se orientan hacia su formación profesional como técnico de radio por correspondencia. A comienzos de los años 50 y coincidiendo con el proyecto de modernización hidroeléctrica del régimen, en el país aumentó el número de aparatos de radio como el que el protagonista adquiere a plazos al recibir en sus cursos las piezas necesarias para construir su propio receptor[4].

Lemas como «El futuro es de la electricidad» o «Al éxito por la práctica», que ilustraban la publicidad sobre este tipo de educación a distancia, también encontrarán su parodia en el slogan utilizado en la película por el vendedor de los cursos: «¡A la felicidad por la electrónica!». Tanto el aparato de radio como la máquina de coser que se encuentran en el hogar de «la pareja feliz» también formaban parte habitual del repertorio de mercancías que se sorteaban en rifas y concursos. En un contexto en el que la adquisición y distribución comercial de estas mercancías era complicado para una

mayoría social, los premios que consistían en máquinas de coser o escribir, e incluso tractores o animales como bueyes o vacas también fueron muy apreciados en las zonas rurales. Cuando Juan y Carmen ganan el concurso, la situación de la denominada «pareja feliz» está atravesada por un cúmulo de desgracias: Juan ha sido despedido de su trabajo y ha sido estafado por el socio de uno de sus negocios. En medio de constantes discusiones, la pareja realiza el itinerario en el que deberían encontrar la felicidad prometida mientras reciben obsequios inútiles como un arpón para la pesca submarina o unos zapatos de tacón que se rompen nada más estrenarlos.

Tras una discusión en una sala de fiestas en la que celebran el final de su «día feliz», el recorrido de la pareja terminará en comisaría y en el juzgado, de donde finalmente son despedidos con una advertencia por parte del juez: «Déjense de concursos y de pamplinas, ¡a trabajar!». Esta exhortación por parte de las autoridades sobre el valor del trabajo contrasta con la situación laboral de los protagonistas, que a duras penas podían subsistir con sus sueldos antes del despido de Juan. Pero principalmente contrasta con la imagen final de la película. En el amanecer en el que han dejado de ser «la pareja feliz», Juan y Carmen abandonan los paquetes con los regalos a los pies de los bancos de una calle madrileña, todavía ocupados por las personas sin hogar que han pasado allí la noche. Las ganancias del concurso no eran tales y los sueños de lujo que prometía una publicidad que les hablaba «en nombre de la felicidad» no pueden cambiar la situación de un matrimonio que reconoce que en nada se parecen sus vidas a las de las películas de Hollywood que tanto le gustan a Carmen. La secuencia final de la película es un resumen perfecto del desfase entre las fábulas de la abundancia que los medios de comunicación publicitaban y la realidad de las personas sin hogar en Madrid en ese momento. Según las cifras mencionadas por el historiador Antonio Cazorla, en el año 1950 «unas 50.000 personas vivían en cuevas y en chabolas en los alrededores de la capital, expuestos a la desnutrición y la tuberculosis» (2000, 95-96). La pareja se deshace de los regalos y de lo que representan simbólicamente: signos de distinción en un circuito de economía del lujo accesible exclusivamente para aquellos que han utilizado la gestión de la pobreza para enriquecerse en la posguerra. Las fantasías del

consumo que se habían ido desmontando a lo largo de la película a medida que se desvelaban las condiciones materiales de existencia de esta pareja de trabajadores mostrarán su realidad más cruel en la escena final, con la imagen de la miseria extrema y el desamparo de las personas sin techo en las calles de Madrid.

CONCURSOS Y NARRATIVAS PROVIDENCIALES EN HISTORIAS DE LA RADIO (SÁENZ DE HEREDIA, 1955)

En 1955 se estrenaba Historias de la radio, una comedia de José Luis Sáenz de Heredia que giraba en torno a la programación de una emisora de radio. El director de Raza (1942), película basada en la novela homónima escrita por Francisco Franco, había utilizado en buena parte de su producción cinematográfica anterior un conjunto de narrativas providenciales en las que lo fantástico se mezclaba con un discurso católico recreado en clave prodigiosa. Este era el caso de El destino se disculpa (1945), donde el azar aparecía encarnado en el personaje de «El Destino», un personaje caracterizado como consejero y guía espiritual que animaba a la audiencia a resolver los conflictos de acuerdo con «la moral cristiana y el sentido común». En la década de los 50, películas como Todo es posible en Granada (1954), la comedia musical que escenificaba los acuerdos de España con los Estados Unidos o Faustina (1957), una versión contemporánea del mito de Fausto, también construyeron sus tramas con el uso de elementos fantásticos que se integraban en un imaginario nacional-católico.

Historias de la radio presentaba tres capítulos en los que los concursos radiofónicos de una emisora madrileña aparecían como un espacio en el que la providencia divina intervenía en la vida de los personajes a través de los principios del azar (alea) y la competición (agon) que regulan los juegos en los que participan. La película incluía tres concursos que formaban parte de la programación habitual de una emisora de radio en Madrid. En estos juegos, los participantes son ciudadanos acuciados por la necesidad urgente de conseguir dinero ante la falta de otras fuentes de financiación. Los protagonistas de estas historias son dos científicos que

buscan capital para patentar un invento, un hombre a punto de ser desahuciado que necesita pagar sus deudas y un maestro rural elegido por su comunidad para pagar el tratamiento de un niño con una grave enfermedad. En el primero de los concursos, basado en el programa de la Cadena SER titulado «Busque, corra y llegue usted primero», una marca de galletas ofrece 3.000 pesetas a aquel oyente que llegue en primer lugar a los estudios de radio vestido de esquimal. El segundo episodio se basa en un sorteo patrocinado por un insecticida en el que se regala dinero a un oyente contactado al azar a través de la guía telefónica. En este caso, el requisito para recibir el premio consiste en presentarse en el programa en directo tras recibir la llamada. En el último de los capítulos, un concurso basado en el programa «Doble o nada» de Radio Madrid, se ponen a prueba los conocimientos de los participantes a partir de una serie de preguntas de cultura general con las que pueden conseguir cuantiosos premios.

Las promesas crediticias de los sorteos y concursos radiofónicos se presentaban como oportunidades que debían aprovecharse en un tiempo limitado. Como afirmaba uno de los personajes de Historias de la radio, si la oportunidad de conseguir el premio no se aprovecha, «los billetes vuelven al éter, se evaporan». A través de los concursos, los jugadores y las audiencias se veían implicados en una suerte de «pedagogía» sobre las lógicas del propio sistema capitalista. En este sentido, los concursos ponían al alcance de cualquiera la oportunidad de aprender a gestionar las consecuencias de los riesgos del capitalismo financiero. Así, en el caso de los concursos basados en el mecanismo del «Doble o nada», los participantes podían utilizar el dinero conseguido para convertirse en acumuladores de capital o para especular con sus futuras ganancias. Como expone Caillois, los espectadores también participan de modo vicario en este proceso a través de su vivencia sobre los triunfos ajenos de los ganadores en los juegos: «Se escoge ser vencedor por terceras personas, por delegación, que es la única manera de que todos triunfen al mismo tiempo y que triunfen sin esfuerzo ni riesgo de fracaso. De ahí el culto de la sociedad moderna, de la estrella o del campeón» (202).

En el caso de Historias de la radio (1955), el azar debe ser comprendido a partir de la matriz católica providencialista que conforma los imaginarios sociales que recrea la película. El film

comienza con una reflexión del padre Venancio Marcos, quien dirigía un consultorio religioso en Radio Nacional de España, sobre una parábola del Nuevo Testamento. En su análisis de la parábola, el sacerdote recuerda que todas las criaturas de la creación «pueden enseñarnos a confiar en la providencia de Dios». En el primero de los episodios, un científico (José Isbert) que ha recorrido la ciudad en una dura competición para llegar hasta la emisora con su disfraz de esquimal, se da cuenta al llegar al estudio de que ha perdido el premio porque otro concursante se le ha adelantado. En un monólogo a micrófono abierto, le explica a su socio que quizá los designios divinos no les deparaban conseguir las 3.000 pesetas que necesitaban para patentar su invento: «Todo ha sido inútil. Pero estoy contento por haber luchado por su ilusión y por la mía. ¡Que patenten los de la aeronáutica su pistón! y tire usted el nuestro a la basura, será que Dios lo quiere así». Sin embargo, una intervención inesperada cambiará el curso de los acontecimientos. El locutor Bobby Deglané, conmovido por el discurso del ingeniero, decide entregarle su propio dinero a cambio de convertirse en socio capitalista de la patente. El presentador proporciona así los fondos necesarios para que la investigación pueda ponerse al servicio de todos los españoles, ya que, según la argumentación del científico, «un invento siempre es algo de interés nacional». En este caso, el azar guiado por la intervención divina acaba favoreciendo al perdedor de un concurso marcado por una extrema competencia, en el que incluso la violencia entre los concursantes ha jalonado el camino hasta la entrada en la emisora.

En el segundo episodio de Historias, un hombre ve interrumpido un intento de robo por una llamada telefónica. Mientras está en el apartamento de su casero, a quien debe dinero para pagar el alquiler, contesta una llamada que procede de los estudios de Radio Madrid, donde han seleccionado al azar un número de la guía telefónica de la ciudad. El requisito del concurso es aparentemente sencillo: presentarse en la emisora en el transcurso de media hora acreditando ser el titular de la línea telefónica. Ante la posibilidad de perder las 2.000 pesetas, el ladrón decide ir hasta la parroquia donde se encuentra su casero para hacerle partícipe del premio, sin mencionarle las circunstancias del intento de robo que han intervenido en esta azarosa situación. La homilía que el sacerdote está en ese momento oficiando gira en torno a la reflexión sobre la

vanidad de los bienes materiales y sobre la deuda adquirida por los feligreses con Dios, auténtico acreedor de los creyentes a quienes pedirá cuentas de sus acciones en el Juicio Final: «Será más rico el que más haya dado y más pobre el que se enterró con sus riquezas. El dinero representa los bienes materiales del mundo y estos no son propiedad de nadie, pertenecen a Dios y él es quien nos pide cuenta de lo que nos prestó y de lo que dimos».

A partir de este momento, el episodio girará en torno a las reflexiones del sacerdote sobre el destino del dinero obtenido en el premio, el cual se inserta en una economía moral en la que las deudas se interpretan a partir de la lógica del pecado y del perdón. Para el párroco, la intervención divina estaría presente en todo momento en las acciones de los protagonistas a los que pregunta: «¿Qué quiso Dios evitar? ¿Qué usted fuera ladrón o que usted no fuera robado?». Finalmente, el casero y el ladrón deciden repartirse el premio y realizar un donativo destinado a un segundo «ladrón» al que el sacerdote permite coger por las noches el dinero del cepillo de la parroquia para conseguir que pase a formar parte de sus feligreses. La economía moral católica de la película convertía de este modo los premios obtenidos gracias al azar en «ganancias» espirituales y en donativos para asistir a los necesitados de la caridad eclesiástica.

En el último episodio de la película, los habitantes de un pequeño pueblo de la sierra de Madrid deciden que deben conseguir dinero para poder enviar a un niño enfermo a Estocolmo, donde un médico se ha ofrecido a realizar una operación que podría salvar su vida. En principio, las autoridades no tienen claro que la responsabilidad de conseguir fondos sea suya. Piensan que la Iglesia no puede disponer de ese capital en forma de donativos y asumen que tampoco es función del gobierno gestionar la asistencia sanitaria, argumentando que: «para eso está el Estado, para hacernos caminos y pantanos y para rascarnos los bolsillos, pero no para suministrarnos el amor propio que debe tener cada uno». Finalmente deciden hacer una colecta pública alegando que, puesto que un doctor extranjero está dispuesto a ayudar al niño, los vecinos, como españoles, no pueden permanecer de brazos cruzados a la hora de ayudar a un compatriota: «Por humanidad y por patriotismo. Para salvar la vida a esa criatura y para que no se nos

caiga la cara de vergüenza».

La solidaridad, por tanto, no se concibe en la película como una práctica para conseguir derechos políticos y sociales, sino como un sentimiento que opera a partir de la caridad entendida como un lazo social basado en el patriotismo. Una vez recaudada una cantidad de dinero que resulta insuficiente para cubrir los gastos del viaje, la radio se revela como el único medio disponible para conseguir capital de manera instantánea. Bajo la advocación de san Nicolás, santo patrón del pueblo, el maestro de la escuela pública es elegido por sus vecinos para participar en el concurso «Doble o nada» contestando preguntas de cultura general. En el ensayo El sadismo de nuestra infancia, Terenci Moix reflexiona sobre esta idea estéril de «cultura» que la escuela franquista y los medios de comunicación fomentaban:

Se recuerda, especialmente, Lo toma o lo deja, de Radio Barcelona, cuyos concursantes necesitaban de un cierto cargamento cultural […] La gama de preguntas era tan amplia, desde dónde se encuentran las pirámides de Gizeh hasta en qué año se fundó la orden del Císter o […] qué heroína de Alejandro Dumas interpretó en el cine Greta Garbo […] Es esa misma idea de cultura que daba la Historia de España explicada e interpretada en las películas de Cifesa […] es la cultura administrada para los niños en las secciones de pasatiempos de nuestros tebeos de entonces; es, en resumen, una de tantas facetas del verdadero sadismo de nuestra infancia (102-103).

En los tres episodios del film, el acceso al capital se presenta siempre como un servicio al servicio de la patria, ya sea a través de la financiación de un invento de «interés nacional», de la conversión al catolicismo de las personas necesitadas o de la solidaridad vecinal. El afán de lucro individual se insertaba así en unas narrativas sobre la distribución de la riqueza en las que la noción de azar era «sacralizada» mediante las referencias constantes a la intervención divina en la circulación del capital. Las expectativas sobre el porvenir quedaban de este modo vinculadas a la confianza

en la «Providencia de Dios» con la que se iniciaba la película, la cual opera como una «mano invisible» que guía las lógicas del azar gestionado por las industrias del entretenimiento y el consumo de masas.

SORTEOS, TÓMBOLAS Y POLÍTICAS DE LA DESPOSESIÓN EN FIESTAS (1958) DE JUAN GOYTISOLO

En 1955, Juan Goytisolo terminaba de escribir su novela Fiestas, publicada en 1958 en Buenos Aires y Barcelona tras ser sometida a una importante revisión por parte de la censura. La narración transcurría en Barcelona en las fechas de la celebración del Congreso Eucarístico Internacional de 1952, un evento convertido por el gobierno franquista en una ocasión ideal para el despliegue de propaganda de exaltación del nacional-catolicismo con la que el régimen exhibía su compromiso con la Iglesia en vísperas de la celebración de unos acuerdos con la Santa Sede que tendrían lugar un año después. En la novela, la presencia ubicua de los discursos radiofónicos que se escuchan en las casas y en los espacios públicos de una zona de la ciudad en la que un antiguo barrio residencial linda con un poblado chabolista de reciente construcción servirá como hilo conductor de la trama. Estos discursos incluyen, como en el caso de Historias de la radio, la presencia de la publicidad comercial destinada a una audiencia a la que, según la voz del narrador, «le daba igual oír el último capítulo del serial radiofónico "Pilar, la princesa desventurada", que la emisión deportiva patrocinada por los Almacenes Modernos» (783). En el transcurso de la narración, las voces de la radio también reproducen los discursos proclamados en los eventos del Congreso Eucarístico, a través de la recreación de las emisiones que irrumpen en diferentes pasajes de la novela:

En el interior de la habitación, la radio transmitía el discurso de un

hombre de voz suave, dulcísima, «…con lo que, hijos míos, al acercarse a este gran acontecimiento, resuenen en la ciudad los himnos de amor y de ternura, flameen los gallardetes y las banderas, luzcan su indescriptible belleza las luminarias, como símbolo de la alegría que debe anidar en vuestros corazones por estos maravillosos días de paz, días de unión, días de…» (786).

En medio de la celebración multitudinaria del Congreso Eucarístico aparece el cadáver de una muchacha asesinada. El cuerpo pertenece a una adolescente llamada Pira, una huérfana que confiaba en que el azar presente en los concursos podría cambiar su destino. Al comienzo de la novela, los trabajadores de una empresa de chocolate se acercan hasta el barrio en el que vive Pira para repartir entre los vecinos unos boletos para participar en el sorteo de un viaje a Italia. Pira decide participar en el concurso animada por el deseo de conseguir un premio que le permitiría reunirse con su padre, un oficial del ejército republicano que desapareció al final de la guerra y al que la muchacha imagina viviendo en el extranjero: «Boleto mil trescientos quince. El número lo he elegido yo misma. Anoche soñé precisamente en él y supe que sería premiado. Por fin el viaje a Italia, el encuentro con el padre, la vida común en el castillo» (648). La muchacha vive con sus parientes en una zona de la ciudad en la que poco a poco se extienden las barracas o chabolas que los emigrantes recién llegados del sur del país construyen. Como sabemos por las experiencias de los barraquistas en Barcelona, la proximidad entre los vecinos y su organización a la hora de procurar algunas de las necesidades básicas en sus barrios, como el acceso a bienes y servicios de uso compartido, había generado en estos espacios un orden en tensión con el control estatal y con las lógicas del mercado. En este sentido, las prácticas cotidianas de solidaridad y ayuda mutua generaron lazos personales entre los vecinos, para quienes la calle se convirtió en el espacio aglutinador de la vida social. La presencia de los discursos de la propaganda estatal y los de la publicidad comercial en el espacio urbano, se inscriben en la novela de Goytisolo en la representación de una pintada situada en la frontera del espacio construido por los vecinos barraquistas: «Al final de la guerra habían inscrito una leyenda: “Por el Imperio hacia Dios”, en gruesos caracteres negros,

pero el calor y las lluvias la habían desfigurado. Ahora lucía un cartel flamante: “Beba Coca-Cola”, que anunciaba una hermosa mujer de pelo rubio y cara sonrosada» (654).

En el final de Fiestas, el narrador describe el asesinato de Pira, que tiene lugar cuando la muchacha inicia por su cuenta el anhelado viaje a Italia tras perder el premio del concurso. Siguiendo el razonamiento aprendido en sus clases de catequesis acerca de que un «milagro puede ocurrir en cualquier sitio» (780), Pira confía en la intervención divina para realizar el viaje por sus propios medios, por lo que emprende en solitario un viaje cuyo final es trágico para la joven. Además del asesinato de Pira, el comienzo del Congreso Eucarístico trae otras desgracias a los habitantes de las chabolas en la novela. El narrador recuerda cómo, a modo de oráculo, el reclamo del concurso patrocinado por «Chocolate el Gato» afirmaba en su publicidad: «Ustedes recibirán algo inesperado el mes de junio» (793). Esta declaración terminará convirtiéndose al final de la novela en una profecía para los vecinos, quienes recibirán sin previo aviso la noticia de su desahucio:

En el suelo, junto al banco, había unos papeles amarillos manchados por el polvo y la lluvia: «Gran rifa de “Chocolates El Gato”», «Ustedes recibirán algo inesperado el mes de junio». Casi a pesar de él levantó la cabeza y observó la comitiva de murcianos. Verdaderamente la casa anunciadora había cumplido su promesa: nadie, en el barrio, había previsto aquella expulsión (793).

El espacio urbano que ellos mismos habían construido será derruido con el objetivo de construir una nueva iglesia en esos terrenos. El argumento de Goytisolo puede parecer enrevesado, pero remitía con dureza a los desahucios de chabolistas que se habían producido en Barcelona en 1952. Ante la llegada de más de medio millón de personas a la ciudad, el ayuntamiento derribó los barrios de chabolas situados cerca de la Diagonal, donde debían organizarse los principales actos y sus habitantes fueron trasladados en un tiempo récord. Como comenta uno de los personajes de la novela, persuadido por la propaganda de los medios de comunicación, «Si

los sacan es porque los alojan en otro sitio. Y los alojaban, sin duda. Por algo lo decían los diarios» (839). Esos «sitios» a los que se refiere el personaje incluyeron las viviendas de precaria construcción conocidas como las «casas del gobernador», construidas 28 días antes de del Congreso en el barrio de Verdún (Marchena). Otro de esos lugares fue el Centro de Clasificación de Indigentes donde se intentaba devolver a los inmigrantes a su lugar de origen o el Estadio Olímpico de Montjuic, en cuyo interior las familias vivieron hacinadas durante varios meses (Marín i Corbera, 2008, 77-8). Se trataba de un proceso de expropiación del espacio urbano a través del cual el Estado recuperaba el control de los poblados barraquistas emergentes, crecidos al ritmo de las migraciones del campo a la ciudad. Un proyecto biopolítico que tenía como objetivo disciplinar y encuadrar socialmente la proliferación de cuerpos vecinales que conoció la posguerra. En el desarrollo de este proceso, se desposeía a los ciudadanos de los espacios de autonomía en los que habían conseguido activar sus propios mecanismos de defensa y la gestión colectiva de la convivencia al margen del estado mientras se promocionaban las virtudes de las viviendas construidas por el Estado. Las condiciones de estas viviendas y del entorno urbanístico en el que se construyeron generó nuevos problemas para los vecinos, quienes soportaban la falta de servicios comunitarios, así como las políticas de control de la población que el régimen imponía en estos espacios.

Con respecto a este problema de la vivienda planteado en Fiestas, la Iglesia católica también utilizó el azar presente en tómbolas y sorteos con el objetivo de recaudar fondos para la construcción de casas para los trabajadores sin recursos. Este es el caso de la Constructora Benéfica «Nuestra Señora de la Almudena» de Madrid, que entre 1952 y 1954 recaudó nueve millones de pesetas a través de la Tómbola Diocesana de la Vivienda. Sus objetivos programáticos para la construcción de dos colonias de casas no dejan lugar a dudas sobre la operación de encuadramiento biopolítico y de adoctrinamiento al que serían sometidos sus inquilinos. Algunas de las máximas de esta constructora eran «Todos propietarios», «No habrá viviendas “malthussianas”» o «Queremos que nuestras colonias sean Hermandades Cristianas» (Secretariado de la Junta Nacional de Semanas Sociales, 1954,

428-430). En el caso de la Constructora «Nuestra Señora de los Desamparados» de Valencia, la comunicación presentada a la Semana Social de la Vivienda celebrada en 1954 afirmaba que en la realización de esta obra inmobiliaria «la Providencia actúa» a través de «los ingresos de la Tómbola Valenciana de Caridad» (Secretariado de la Junta Nacional de Semanas Sociales, 1954, 474). En este sentido, todo el proyecto se concebía como una gran ofrenda a Dios al tiempo que servía para sujetar a los inquilinos al control social de las organizaciones religiosas que construían parroquias y escuelas católicas junto a las viviendas. En sus palabras, esta actividad inmobiliaria «es nuestro oro, la única moneda con que podemos pagar; es ese nuestro vehemente deseo de servir a nuestros hermanos; de servir a la Iglesia; de hacer bien a nuestra Patria, de sostener y restaurar la familia española» (481). Por su parte, en 1957 Ignacio María Aragó escribía un artículo en la revista El Ciervo titulado «Té-Bridge para obras de apostolado», en el que denunciaba las prácticas caritativas, como las tómbolas benéficas, vinculadas al ocio de la burguesía:

Otra fórmula que ocupa todos los años a millares de personas piadosas, es todo el sistema de tómbolas-loterías-rifas benéficas o té-bridge. Hay provincias en España en las que parece que todo el esfuerzo de la caridad diocesana se centra alrededor de una tómbola monumental, a cuya inauguración asisten elevadas autoridades civiles y eclesiásticas. ¡Qué lejos quedan hoy estos ambientes cuando se les juzga y se les relaciona con las ingentes masas de personas necesitadas! ¡Qué lejos queda todo esto del espíritu de comunidad parroquial! (3)

Las tómbolas caritativas fueron elogiadas por un escritor falangista como Tomás Salvador, quien pensaba que «el deber de sostener a los hospitales, los centros de beneficencia, corresponde a los ciudadanos, no al Estado» («La tómbola» 7). Para este autor, las tómbolas eran todo un acierto ya que ofrecían al contribuyente «algo, en su enorme mayoría de veces con un valor superior al medio duro que ofrece». En su opinión, «llevar el comercio a la caridad es un gran acierto, es una sublimación del comercio […]

tiene el espíritu moderno que exigen los tiempos», lo que permite al caritativo «incorporarse, sin darse cuenta, al negocio de Dios». Partiendo de la idea recurrente en los medios de comunicación de la época de que la distribución de la riqueza no era una función exclusiva del Estado, el azar se utilizó como un instrumento en el que los jugadores tenían la oportunidad de apostar en lo que estos promotores inmobiliarios llamaban «el negocio de dios» (Secretariado de la Junta Nacional de Semanas Sociales, 1954, 474). En los también llamados «bancos de dios», como es el caso del Banco de Nuestra Señora de los Desamparados en Valencia, será la propia Iglesia la encargada de administrar los capitales recaudados a través de las tómbolas diocesanas: «No habrá Banco –decía– de mayor simpatía ni que reparta mayores dividendos […] El que aporta al Banco de los Desamparados da a los pobres, pero le presta a Dios» (citado en Sánchez Jiménez, 1997, 63). Según los promotores del negocio de las constructoras benéficas, la divina providencia intervendría de esta manera en la gestión del problema de la vivienda, ya que, como argumentaba la Constructora Benéfica «Viviendas del Congreso» de Barcelona, la «redistribución de la riqueza no puede ser función exclusiva del Estado, sino que lo es también de todos y cada uno de los ciudadanos» (Secretariado de la Junta Nacional de Semanas Sociales, 1954, 456).

La novela de Goytisolo ofrece una mirada escéptica sobre los márgenes de maniobra de aquellos que se niegan a participar en las «fiestas» del régimen. Frente a aquellos miembros de la comunidad que fracasan en la práctica de sus resistencias cotidianas, el final de la novela plantea el aparente triunfo de la violencia y del aparato propagandístico del Estado. Este triunfo se pone de manifiesto en el diálogo entre uno de los vecinos y un maestro republicano, cuyo proyecto de escuela para los hijos de los chabolistas ha sido clausurado:

—Según decía el periódico, el Ayuntamiento construye para ellos un bloque de viviendas modernas y cómodas.

—Los periódicos no dicen más que mentiras –le interrumpió el profesor.

—La prensa está dirigida, desde luego –repuso, algo molesto, don Paco–, pero tal vez sea preferible esta limitación a los excesos de hace unos años. Porque usted mismo tendrá que reconocer que aquel desorden… (796).

El discurso sobre la consolidación del «orden público» y la paz social parece ser asimilado con complicidad por buena parte de los vecinos que viven en la zona más acomodada del barrio y que miran con indiferencia los desahucios mientras cientos de ciudadanos salen a la calle para celebrar el comienzo del Congreso Eucarístico. Frente a la opinión de aquellos que piensan que «la mejor solución es que cada uno tire por su lado, sin preocuparse de lo que ocurre a su vecino» (797), el maestro denunciará amargamente cómo en el estado franquista, «las fiestas de algunos no son las fiestas de todos» (797). Esta falta de unión será la que, en su opinión, hará imposible la articulación de una resistencia colectiva capaz de acabar con la dictadura: «hemos perdido la capacidad de rebelión. Estamos embrutecidos, como animales […] desunidos […] seremos siempre un rebaño de esclavos» (797-8). En Fiestas, la violencia de las políticas del régimen traspasa todas las prácticas sociales. La novela muestra cómo las élites intervienen finalmente manipulando el azar que, supuestamente, a todos igualaba. En el sorteo de «Chocolate El Gato» era imposible que existieran ganadores, ya que el premio estaba concedido de antemano al delegado del alcalde de Barcelona. En este sentido, la novela de Goytisolo no estaba tan lejos de una realidad en la que incluso el general Franco ganó en 1967 un millón de pesetas apostando en una quiniela. Al igual que en la obra de otros creadores antifranquistas, los mitos sobre los juegos de azar son cuestionados para formular nuevas preguntas sobre la pobreza estructural o los usos sociales del juego. A partir de la representación de los juegos colectivos, estas ficciones reflexionaron sobre la necesidad de la esperanza social y de la solidaridad a la hora de articular alternativas éticas y políticas a las propuestas por las fábulas del azar de la dictadura.

[1] Sobre la práctica social del juego y la burguesía española en el siglo XIX véase Leigh Mercer (2013).

[2] Un emblema de la importancia social de estos juegos podemos encontrarlo en el título de una de las películas más exitosas del periodo como fue Tómbola (1962), protagonizada por la estrella infantil Marisol (Pepa Flores). Tal y como afirmaba en la canción que daba título a la película, los juegos de azar estaban inextricablemente unidos a la idea de felicidad, asegurando que: «La vida es una tómbola de luz y de color». De este modo, el ascenso social del personaje de Marisol, en guiones construidos a partir de la fórmula «rags-to-riches», era compartido con unos espectadores que recibían de forma vicaria a través de estas «fábulas del azar» el éxito conseguido por la protagonista.

[3] Véase Ríos Carratalá (2013).

[4] Como explica Vázquez Montalbán, «La radio tenía una envergadura considerable y estaba en condiciones de dictar la sentimentalidad popular, y así lo hizo entre 1950 y 1960. La cosa tuvo su prehistoria infraestructural: la intensa electrificación del país, la definitiva comercialización de los receptores. Se llegó a estimular las más variadas formas crediticias para comprar una radio. Por ejemplo; la de la radio-hucha que funcionaba a base de ir metiendo monedas por una ranura. Periódicamente pasaba un empleado de la empresa vendedora y se llevaba la recaudación del mes. ¡Qué papel tan activo tenía el ciudadano en la búsqueda de su propia alegría! Es una fórmula no explotada lo suficiente y que tiene una interesante implicación educativa» (1970, 105).

4. Fábulas de la gracia

«Yo sé lo que hacen los hombres con los vencidos.

Yo perdí una guerra y usted la ganó».

Ana María Matute, Los hijos muertos (1958)

En 1962, el historiador Antoni Jutglar denunciaba en la revista católica El Ciervo las estrategias que algunas instituciones benéficas utilizaban con el fin de animar a los ciudadanos a ejercer la caridad. Según su análisis, estas campañas incluían tácticas publicitarias en las que las prácticas benéficas se describían como una provechosa «inversión» para el creyente:

No creo sea muy positivo incitar a las personas para que entreguen alguna cosa como limosna, organizando campeonatos de la caridad y modalidades de concursos para ver si se rebasan tales o cuales «records»; pero menos lo puede ser todavía el que imitando ciertos slogans publicitarios se pretenda fomentar la «caridad» mediante frases, que muy bien podrían servir para respaldar determinadas inversiones financieras, pero que muy poco sirven a la causa de Dios: invierta en el Banco de Dios, es el más seguro, está fabricado a prueba de ladrones, no puede quebrar y además siempre paga el 100 por 1 (2)

Durante las décadas de los 50 y los 60, la caridad fue un importante principio rector de la gestión de la distribución de la riqueza y los recursos en España. La caridad, entendida como lazo social, reforzaba en la vida diaria la jerarquía de unas relaciones de poder

altamente desiguales y arbitrarias, al tiempo que presuponía por parte de los donantes y las instituciones civiles y religiosas que la ejercían la sumisión de aquellos que quedaban obligados a corresponder con su obediencia o su agradecimiento. Para el proyecto biopolítico franquista, los ciudadanos no eran considerados como sujetos titulares de derechos sociales sino como miembros de una comunidad nacional-católica en la que la caridad se convertía en la base del carácter graciable de la asistencia social. Se trataba de una particular «economía de la gracia» que operaba de manera arbitraria, como un código opuesto al de la justicia social que se obtiene a partir de unos derechos reconocidos. En este sentido, la caridad y la beneficencia se convirtió en un vector importante a la hora de articular este modelo de la distribución de la riqueza y los recursos en la particular intersección entre la teología y la economía que caracterizó la transición de la autarquía al desarrollismo.

Bartolomé Clavero estudió la trayectoria histórica de la noción de caridad entendida como el soporte de relaciones sociales en las que las personas que reciben un beneficio deben corresponder recíprocamente a sus donantes de alguna forma (15-34). Clavero encontró un nombre para esta relación que se repite en los tratados teológicos: «antidora», un término del griego que literalmente significa «contra-don» (15-34). El código de la «antidora», tal y como se configuró desde la Edad Media en Europa, establecía que los individuos situados en una posición superior debían relacionarse con aquellos situados en un nivel inferior mediante el ejercicio de la liberalidad, la magnificencia y la caridad, unas virtudes a las que las partes beneficiadas estaban obligadas a corresponder con la gratitud o el servicio. En este sentido, el ejercicio de la caridad como virtud en las sociedades que mantuvieron el credo católico tras la reforma protestante dio lugar a lo que Clavero denomina una «antropología católica de la economía moderna», en la cual se establecía la prioridad de «las relaciones generosas y caritativas sobre las relaciones contractuales y legales; la prioridad de la igualdad proporcional y distributiva sobre la estricta igualdad conmutativa; la prioridad del orden familiar y de amigos sobre las autoridades públicas y administrativas» (Hennaf, 2003, 317). De este modo, la caridad entendida como relación jerárquica consolidó históricamente la exclusión de grandes mayorías sociales del

proceso de toma de decisiones sobre su destino y contribuyó a la ausencia de políticas sociales basadas en el reconocimiento de que la situación de pobreza de los asistidos corresponde a una necesidad fruto de una desigualdad social sistémica (Reich, 2018, 65-105; Raventós y Wark, 2018, 29-50).

Desde el comienzo del Nuevo Estado franquista nada existió en España asimilable a un sistema de seguridad social general y universal con derechos reconocidos para todos los ciudadanos, quienes dependían de la beneficencia de la Iglesia católica y de las obras asistenciales del falangismo, las cuales operaron como vehículos para la propaganda, el disciplinamiento de los ciudadanos y la fidelización política. La Seguridad Social durante el franquismo tuvo su primer diseño en la llamada Ley de Bases de la Seguridad Social de 1963, un año después de las grandes huelgas de 1962, y fue ratificada por una Ley General en 1966. Su desarrollo respondía a una coyuntura en la que el modelo de seguros sociales obligatorio se mostraba insuficiente para un país que precisaba responder a las exigencias de la producción fordista con medidas que ayudaran a la gestión y reproducción la fuerza de trabajo (Rodríguez López, 2015, 71-73; Cayuela, 2014, 235-248). Ambas leyes unificaron casi todos los seguros obligatorios de carácter parcial como el subsidio de vejez, el seguro de enfermedad, el de maternidad, el de paro forzoso o el de accidentes. Sin embargo, su cobertura no fue universal dado que no cubría a los trabajadores por cuenta propia y a ciudadanos como jubilados sin cotización reconocida, amas de casa o estudiantes que no dependían de un cotizante. Numerosos ciudadanos quedaban de este modo excluidos del sistema de asistencia, por lo que seguían dependiendo de las instituciones benéficas gestionadas por las obras sindicales o por la Iglesia católica (Moreno y Sarasa, 1993, 17). Como recuerda Antonio Cazorla, la necesidad de aceptar los recursos de la caridad católica o la de las autoridades locales y provinciales conllevaba la imposición de una serie de condiciones degradantes, así como la carga adicional de un estigma y colectivo: «era moral y socialmente preferible mantener a familiares seniles o cuidar de un sobrino huérfano en el hogar familiar –aunque apenas si se le pudiese dar una cama en un rincón y un plato de comida– que enviarlos bajo el cuidado de los, a menudo justamente temidos, hospicios y asilos» (Cazorla, 2010, 71). En ese terreno, la acción de la Iglesia católica

no era subsidiaria de las carencias del estado, sino que eran las áreas sociales las que pertenecían a su apostolado por derecho. De este modo, a lo largo de los años 50 la política social de la Iglesia irrumpió a través de organizaciones como Cáritas y Acción Católica que se encontraban en competencia con el «totalitarismo estatista» de Falange (Sánchez Jiménez, 2000, 176).

Transcurridos más de cuarenta años desde el final de la dictadura franquista, una parte de la sociedad española identifica al régimen dictatorial como impulsor del Estado de Bienestar en España (González Madrid y Ortiz Heras, 2020, 361-388). Como han puesto de manifiesto los estudios sobre este periodo, los sucesivos gobiernos en dictadura se limitaron a mantener y reforzar la política asistencial de comienzos del siglo XX con el objetivo de construir, pero sobre todo de imaginar, una comunidad nacional cohesionada y disciplinada. En el modelo de Seguridad Social franquista que comenzó en los años 60 no hubo nada parecido a un Estado recaudador implicado presupuestaria y fiscalmente en su financiación, ni un Estado redistribuidor que garantizara la extensión de esta política social. La base del presupuesto de la Seguridad Social durante el franquismo se nutrió en un 90% de las contribuciones de los asalariados y su función respondió a un modelo de ingeniería social en el que los bajos salarios percibidos por los hombres tenían una correspondencia en la producción doméstica realizada por las mujeres que no recibían un salario. El presupuesto del Estado no financió el sistema de Seguridad Social, incluyendo además la paradoja de que el sistema de cotizaciones fue utilizado por la dictadura para financiar obras y proyectos ajenos al sistema de protección como proyectos del INI, infraestructuras, e incluso como pasivo bancario, con lo que finalmente se acabaría convirtiendo en «un mecanismo coadyuvante del proceso de acumulación de capital» (Moreno y Sarasa, 1993, 19).

Durante los tres primeros lustros de la dictadura los sectores más débiles de la sociedad fueron expuestos a la pobreza, de manera que el régimen utilizó sus necesidades para actuar políticamente e intentar lograr la aceptación entre los asistidos[1]. En este sentido, las necesidades básicas de la población fueron instrumentalizadas por el Nuevo Estado para investir a la asistencia benéfica de una

nítida función política que se acompañaba de una vocación de control social y vigilancia sobre la población. Con el paso de los años y, especialmente en las zonas rurales, el acceso a cualquier ayuda, subsidio o asistencia significó también someterse a la inspección periódica de los miembros de Falange o de los funcionarios estatales, lo que implicó el establecimiento de algunos tipos de relación de dependencia o clientelar (González Madrid y Ortiz Heras, 2020, 369; Molinero, 2005, 127-157). Frente a la falta de políticas estatales que impulsaran la igualdad y la justicia social, gran parte de la población fue socializada en un franquismo banal y cotidiano que alimentó el mito de la dictadura como régimen autoritario de bienestar.

El régimen franquista no necesitó el consenso civil para mantener la paz social, por lo que el sistema de seguridad social general y redistributiva que formaba parte del modelo de los llamados estados-providencia que se desarrollaron en Europa tras la Segunda Guerra Mundial no tuvo lugar en España. Economistas vinculados al Opus Dei encargados de impulsar los planes de desarrollo como Mariano Navarro Rubio, ministro de Hacienda entre 1957 y 1965, rechazaron de manera explícita este modelo del estado de bienestar, considerando que era un sistema «implacable con los ciudadanos laboriosos», contra los que lanzaba «todo un ejército de inspectores» mientras reservaba «todas sus ternuras para con una larga serie de parásitos derrochadores» (71). En su opinión, el estado-providencia constituía un límite para generar riqueza puesto que frenaba «las iniciativas creativas de los industriales y comerciantes» (71). Los promotores de los nuevos planes económicos como Navarro Rubio seguían las ideas de economistas ordoliberales como Wilhelm Röpke, divulgador de las ideas del llamado «capitalismo cristiano» que fue invitado por el Instituto de Economía del CSIC en 1949 (Beltrán, 1996, 231-233). Según esta visión ordoliberal, se insistía en la idea de un estado fuerte capaz de instaurar un marco legal e institucional que promoviera la competencia económica. Se trataba de un modelo basado en la contigüidad entre liberalismo y cristianismo en el que la responsabilidad individual y la caridad en sus diferentes formas pasaban a ser las únicas soluciones para los problemas derivados de la pobreza y la desigualdad. Se trataba, en definitiva, de una visión patriarcal de la distribución de la riqueza y los recursos anclada en un modelo patrimonial de estratificación

social que promovía un modelo de «capitalismo providencial» en el que la «economía de la gracia» que determinaba las políticas asistenciales del nacional-catolicismo coexistió con las nuevas políticas de liberalización económica en la transición de la autarquía al desarrollismo. Tal y como señaló Vicenç Navarro, las políticas de gasto público durante el franquismo siempre fueron insuficientes de modo que, en 1960, «los gastos militares en España representaban el 126% (más del doble) de la totalidad de gastos públicos en Sanidad y Educación» (254). A la muerte del dictador, el gasto público en protección social de toda España era solo de un 14% del PIB, mientras que en la Europa occidental de aquel tiempo era ya un 22,9% del PIB (110).

Además de la redistribución de recursos por vía de la beneficencia pública y privada, el Estado franquista delegó el reparto puntual de asistencia social en las zonas urbanas en algunas empresas. Como expusieron Miguel Siguán en su libro Del campo al suburbio (1959) o Francisco Candel en su ensayo Ser obrero no es ninguna ganga (1976), la provisión de servicios por parte de algunas empresas es clave para comprender los procesos de emigración a las ciudades durante los años 50 y 60. Desde las llamadas «ciudades laborales», como la colonia de viviendas Ciudad Pegaso en Madrid, las políticas del llamado «paternalismo industrial» (Babiano, 1995) sirvieron para que numerosas empresas facilitaran a sus empleados prestaciones sociales como viviendas, economatos, colegios, lugares de ocio o bonificaciones (Nielfa, 2003, 237). Con respecto al papel de las organizaciones religiosas como núcleo de gestión de la asistencia benéfica, debe tenerse en cuenta que la intervención de la Iglesia católica en este terreno fue el objeto de un debate que se iría extendiendo en los años 50 y que alcanzó su punto culminante con la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965). Desde comienzos de la década de los 50, la miseria permanente del país había atraído el interés de una nueva generación de católicos que adoptaron posiciones cada vez más críticas contra el régimen y sus políticas. En este sentido, la HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica) y la rama juvenil de la Acción Católica, la JOC (Juventud Obrera Católica) se convirtieron en plataformas de militancia que usaban un discurso político y un análisis social de corte católico que recordaba las obvias diferencias entre la retórica oficial y la realidad de desigualdad en el país.

La llamada «doctrina social» se fue convirtiendo en la expresión más relevante de la influencia católica al tiempo que alertaba sobre las consecuencias sociales de la nueva política económica sin dejar de legitimarla. Estas organizaciones tuvieron un protagonismo relevante a la hora de afrontar el giro hacia el «compromiso temporal», en el que la creciente influencia del marxismo como método de análisis de la realidad produjo una deriva en la que numerosos militantes cristianos comenzaron a colaborar con los movimientos obreros y vecinales en el nuevo ciclo desarrollista. A mediados de los 60 los acuerdos firmados por el gobierno de España con la Santa Sede en 1953 comenzaron a ser cuestionados tras un Concilio en el que se elaboraron documentos como las encíclicas Gaudium et spes, que inclinaba la acción de la Iglesia a una clara separación del Estado, o la llamada Christus Dominus, donde se solicitaba a estados como el español la revisión de los privilegios legales, políticos y económicos que la Iglesia había obtenido mientras el régimen franquista se beneficiaba de esta alianza para santificar la naturaleza confesional del estado y obtener reconocimiento internacional.

En la primera parte de este capítulo se examina el papel de la Iglesia católica como agente responsable de las políticas de caridad en relación con la infancia, un grupo social sobre el que el régimen franquista concentró buena parte de las biopolíticas de inclusión de los vencidos en la nueva comunidad nacional-católica tras la guerra. Estas políticas benéficas eclesiásticas fueron publicitadas en el contexto del Concordato con la Santa Sede (1953) en películas como Cerca de la ciudad (Luis Lucia, 1952), Marcelino Pan y Vino (Ladislao Vajda, 1954) y, más adelante, a finales de la década de los 60 en una comedia desarrollista como Sor Citroën (1967), en la que las prácticas benéficas están plenamente conformadas por los nuevos imaginarios tecnocráticos en los que la caridad es impulsada y orientada por el mercado y los avances tecnológicos. En la segunda sección, se analiza la representación de la caridad en dos películas estrenadas en 1961, Viridiana y Plácido, las cuales giran en torno a la reflexión sobre los efectos de esta virtud cristiana en sus receptores. Estos efectos se despliegan en situaciones en las que se produce una interacción entre benefactores y donantes recreada a través la situación de un banquete en el que participan pobres y ricos. Por último, se examina la evolución en las lógicas y prácticas

de la beneficencia atendiendo al ámbito de las organizaciones del apostolado laico en el contexto del aggiornamiento del Concilio Vaticano II en la novela La oscura historia de la prima Montse (1970) de Juan Marsé.

INFANCIA, BENEFICENCIA Y PODER PASTORAL

En 1975, año de la muerte del general Franco, el dibujante Carlos Giménez publicaba la primera entrega de su serie de cómics Paracuellos, en la que relataba su experiencia como niño acogido en uno de los hogares de Auxilio Social de Falange Española durante los años 50. En estos cómics, Giménez recreaba este asilo infantil como uno de los espacios que Ricard Vinyes calificó en su documental Els nens perduts del franquisme (2002) como «campos de concentración de niños». Durante la larga posguerra, miles de niños como Giménez fueron tutelados por instituciones que dependían de la Dirección General de Beneficencia y Obras Sociales (Aragüés, 2014, 164), organismo en el que el Nuevo Estado había establecido desde 1940 las competencias de las organizaciones a las que se encomendaba «la guarda y dirección de los huérfanos», las cuales adquirieron el carácter de tutor legal de los mismos «por el simple hecho de poner los menores bajo su cuidado directo» (Aragüés, 2014, 166). Para las familias de los niños acogidos que pertenecían al bando republicano, este modelo de asistencia suponía la posibilidad de perder la tutela legal de su descendencia, ya que esta solo podía obtenerse por parte de personas «irreprochables desde el triple punto de vista religioso, ético y nacional» (citado en Domingo, 2007, 284). El gobierno trataba así de erradicar los linajes y familias de los que formaban parte los hijos de los vencidos, fomentando políticas que asegurasen la supresión de su descendencia, tanto en un sentido biológico como moral (Sánchez León, 2017, 36-37). De manera paralela, hasta 30.000 niños fueron robados a sus familias durante toda la dictadura, en un proceso en el que se implicaron activamente redes de religiosos e instituciones civiles (Duva y Junquera, 2011, 12).

En el cine español de los años 50, niños huérfanos o abandonados se convirtieron en protagonistas de historias en las que sacerdotes, frailes y monjas acogían bajo su tutela a los menores. Películas rodadas en el contexto del Concordato del gobierno con la Santa Sede como Cerca de la ciudad (Luis Lucia, 1952) o Marcelino Pan y Vino (Ladislao Vajda, 1955) mostraron a religiosos españoles creando comunidades de tutela en las que los huérfanos asistidos eran incorporados al seno de la Iglesia católica y, por ende, a la comunidad nacional. Como analizó Jo Labanyi, en un momento en el que la Iglesia católica como institución ganaba ascendencia política frente al sector falangista, el cine religioso tuvo un papel esencial en ayudar a los hombres a hacer una transición «de los valores militares de la guerra» a «un modelo doméstico privatizado de masculinidad apropiado para tiempos de paz bajo un régimen dictatorial» (Labanyi, «Feminizing», 181). El protagonista de Cerca de la ciudad es el padre José (Adolfo Marsillach), un sacerdote destinado a una parroquia situada en un barrio de chabolas en los suburbios de Madrid en el que encuentra un grupo de niños desamparados a los que lleva a vivir a su casa parroquial. Al final de la película, el padre José consigue que una rica propietaria done un edificio para instalar un proyecto de hogar infantil en la barriada y también consigue financiar una escuela y unos talleres para la formación profesional donde los niños puedan convertirse en «hombres para el trabajo» gracias a una campaña de caridad que la prensa pone en marcha.

Los periodistas encargados de elaborar esta campaña insisten en el carácter interclasista de una acción benéfica en la que todos los madrileños pueden sentirse involucrados: «Todas las clases sociales acudirán en su ayuda. El espíritu caritativo de Madrid se volcará sobre el suburbio». Esta campaña se correspondía con las habituales acciones de recogida de fondos destinados a los nuevos barrios llamados «de aluvión» que surgieron en las principales ciudades como consecuencia del éxodo rural durante los años 50, conocidas como la «Semana del suburbio». En la campaña de 1955, el Obispo de Madrid, doctor Elijo Garay, hacía un llamamiento público con el objetivo de promocionar la caridad como el instrumento capaz de «redimir» a los ciudadanos de su pobreza material y espiritual a través de un discurso higienista:

El suburbio es a la manera de una ventosa que absorbe cuánto hay de pobre, mísero y malsano en la ciudad. No es una calamidad exclusivamente nuestra, sino de todas las capitales inevitablemente cercadas por un conglomerado cochambroso y triste, donde la corrupción y la falta de sentido moral tienen clima propicio […] Es una obra de saneamiento a la que nadie debe negar su cooperación, incluso por egoísmo, para cegar cuanto antes el foco de la miseria que enrarece el aire de la ciudad (9).

En este contexto, el llamado «cine misionero» franquista de los años 50 trasladaba la acción de sus películas desde los exóticos escenarios coloniales del cine religioso de finales de los años 40 a los suburbios de las metrópolis españolas, cuyos habitantes eran imaginados como «bárbaros» que debían ser «civilizados» (Labanyi, 2001, 31). En la película de Lucia los chabolistas son denominados «coreanos» por parte de los antiguos habitantes del barrio, quienes los consideran una población refractaria a la «conversión» religiosa y política. Como advierte al padre José una de las beatas que viven en la diócesis, «aquella es tierra de infieles, no trate de convertirlos». Con el objetivo de lograr el éxito en la conversión de estos «infieles» el sacerdote seguirá el consejo que uno de sus superiores le ofrece: «Los niños son buena tierra para sembrar. Los mayores tienen cabeza dura». De esta manera, su primera acción será albergar en su casa a un grupo de hermanos que viven solos en una chabola mientras su padre cumple condena en prisión al tiempo que se gana la confianza de otros niños del barrio a los que introduce en la catequesis.

En un momento en el que la Iglesia quería transmitir unos valores acordes con la reivindicación de la «paz social» en España, la representación cinematográfica del sacerdote se distanciaba así del paradigma de masculinidad del cine falangista y tornaba hacia valores y prácticas considerados femeninos, como los cuidados de los más pequeños. Como señala Jo Labanyi, en Cerca de la ciudad esta apropiación de los valores femeninos alcanza cotas extremas, hasta el punto de que todas las relaciones sociales son de filiación y afiliación exclusivamente masculina: «Al apropiarse del rol

maternal, el padre José elimina tanto la diferencia de género como la de clase. El hombre feminizado funciona como una brillante estrategia para imponer la ley del Padre» («Internalisations», 37). El padre José convence al padre de los hermanos acogidos para que, tras su salida de la prisión, asista a la misa del gallo junto a otros vecinos que habían renegado del catolicismo y consigue así su «conversión» y su agradecimiento hacia el sacerdote por sus labores de asistencia y educación de los menores. Con la «redención» final de los niños y de sus padres asistiendo a misa, este modelo biopolítico basado en la caridad se presentaba en los cines españoles como un ejemplo del éxito del régimen a la hora de culminar su proyecto de re-educación, redención e integración de los miembros de la llamada «Anti-España» y de sus descendientes en la comunidad nacional.

Tras el Condordato con la Santa Sede, la representación de la caridad eclesiástica en relación con la infancia se convirtió en un éxito cinematográfico internacional gracias a una de las películas más famosas del periodo: Marcelino Pan y Vino (Vajda, 1954), premiada en los festivales de Cannes, Venecia y Berlín. El director Ladislao Vajda trabajó con el escritor falangista José María Sánchez Silva en la adaptación del guion de su cuento homónimo, en el que se narraba la muerte milagrosa de un niño huérfano que vive acogido en un monasterio durante el periodo de reconstrucción nacional tras la Guerra de la Independencia (1808-1814). La vida y muerte de Marcelino es narrada en la película por un fraile a una niña en trance de muerte, en un tiempo contemporáneo al de los espectadores en el que el religioso recuerda la historia ejemplar que da origen al milagro. Se trata de un relato que se rememora en la romería anual que se celebra en ese momento en el pueblo, en la que se recuerda la muerte en santidad del niño en una celebración ritual que supone una experiencia triunfante para el mártir al tiempo que reafirma los valores colectivos de esa comunidad.

La historia de Marcelino comienza cuando una comunidad de frailes franciscanos encuentra a un recién nacido en la puerta de su monasterio. Ante la falta de información sobre los padres del niño, los frailes aventuran que probablemente haya sido una madre «avergonzada y desgraciada» la que ha decidido abandonar a su hijo. Una descripción que encajaba con la consideración que en la

España de los 50 se tenía sobre las madres solteras, mujeres socialmente estigmatizadas cuyos hijos formaron parte en numerosas ocasiones de los llamados «niños robados del franquismo». En la película de Vajda, los franciscanos deciden que ninguna de las familias de la zona está capacitada para educar cristianamente al niño y que serán ellos mismos quienes lo críen, siendo cada uno de los frailes «su padre y su madre». Cuando Marcelino cumple cinco años trasgrede la orden más importante que debe obedecer, como es la prohibición de subir al ático del monasterio donde los frailes guardan la estatua de un Cristo crucificado que cobra vida tras el descubrimiento del niño, quien le lleva pan y vino como obra de caridad. Al final de la película, la estatua pregunta a Marcelino cuál sería su mayor deseo y este contesta que le gustaría ver a su madre y también a la de Cristo, ya que, como le han dicho los frailes, ambas están «en el cielo». Tras formular su deseo, los frailes encuentran muerto al niño junto a la estatua.

La ficción cinematográfica de Vajda convierte la muerte del huérfano acogido caritativamente por la comunidad de frailes en un espectáculo de masas destinado a la industria global del entretenimiento. Se trataba de una fábula religiosa que permitía borrar la presencia de las verdaderas familias de los niños acogidos por las instituciones eclesiásticas en diferentes momentos de la historia de España. Como en el milagro del pan y el vino de la Eucaristía que da título a la película, en esta ficción cinematográfica se produce un auténtico ejercicio de transubstanciación sobre el significado del sacrificio de la vida de un niño que, como la de Cristo, se ofrece a los espectadores de todo el mundo como ejemplo de santidad. La vida de Marcelino es contemplada desde el milagro que causa su muerte, convirtiéndose en el relato ejemplar de una vida redimida gracias a la labor de la Iglesia. Un relato en el que aquellas familias excluidas de la comunidad nacional como las de niños asistidos por las instituciones benéficas del régimen franquista eran eliminadas del relato histórico. Como recuerda Justin Crumbaugh en su análisis de la película, el retorno de la historia de Marcelino como víctima sacrificial y como espectro del pasado plantea una acusación silenciosa sobre estas ausencias: «Los actos espectaculares de veneración de las víctimas son precisamente los que producen, mediante el intento de borrarlos, los fantasmas de los

muertos no reconocidos […] que regresan a un tiempo al que no pertenecen y prometen volver una y otra vez en el futuro, como resultado de una injusticia no resuelta» (347-348). De este modo, el cine español de los años 50 mostraba al mundo que era capaz de conseguir un enorme éxito de taquilla a partir de la espectacularización de la muerte de un niño huérfano que solo podía ser incorporado a la comunidad nacional-católica a través de una redención que había tenido lugar gracias a la labor caritativa de las órdenes religiosas y del sacrificio de su propia vida.

Algunos jóvenes escritores antifranquistas reaccionaron frente a esta propaganda sobre las políticas de beneficencia y recrearon en sus obras las condiciones en las que vivía la infancia española, principal víctima de la pobreza y la falta de atención sanitaria. Niños y muchachos enfermos fueron los protagonistas de los cuentos «Chico de Madrid», «Quería dormir en paz» o «Vísperas del silencio» de Ignacio Aldecoa; de «La conciencia tranquila» y «Tendrá que volver» de Carmen Martín Gaite, o de «Niño fuerte» de Rafael Sánchez Ferlosio. En el cuento de Jesús Fernández Santos «Cabeza rapada» (1953), el relato de un chico de la calle sobre la situación en la que se encuentra un amigo de diez años, enfermo de tuberculosis pulmonar, no deja lugar a dudas sobre la ineficacia de la caridad cuando no existía una asistencia social para salvar la vida de esos muchachos. Escritores como Juan Goytisolo o Ana María Matute también recrearon en sus obras las voces de los huérfanos, de los chicos de la calle que mostraban su desprecio, su rebeldía y su burla hacia las instituciones benéficas. En su Libro de juegos para los niños de otros (1961), Matute daba forma a un particular catálogo de las resistencias de estas vidas infantiles para defenderse del poder pastoral y eclesiástico que perseguía su disciplinamiento a través de la caridad. También niños y adolescentes son los protagonistas de La resaca (1958) de Juan Goytisolo, menores que viven en la calle, sobreviviendo por cuenta propia en comunidad y compartiendo los beneficios que obtienen robando o pidiendo limosna. Por las páginas de la novela transitan chicos sin familia y padres que han perdido a sus hijos y que adoptan a los de otros a cambio de dinero. Todo ello en un contexto en el que, como recuerda la voz narrativa, el tráfico y el comercio de niños afectaba a las familias sin recursos: «Muchas familias pobres, cargadas de hijos, se desprendían de alguno a cambio de unas pesetas. De

tapadillo, el hecho se repetía todos los días y hacía correr mucha tinta en los diarios» (926). Haciéndose pasar por colaboradores en la recogida de donativos brindados a la llamada «Cruzada Cordimariana», un movimiento que extendía el mensaje de la Virgen de Fátima, los muchachos consiguen el dinero que necesitan apelando a fines caritativos. De este modo, los protagonistas de la novela de Goytisolo escapan del control de las instituciones y consiguen reapropiarse de las mismas prácticas caritativas que las organizaciones religiosas ponían en marcha mediante una estafa.

Las políticas de beneficencia que la Iglesia católica ejercía en el ámbito de la infancia se irían transformando de manera paralela a la implementación de los planes de desarrollo. En 1967 y 1968, casi dos millones de espectadores se desplazaron a los cines españoles para ver la comedia desarrollista Sor Citroën (1967), dirigida por Pedro Lazaga. La película presentaba a sor Tomasa (Gracita Morales), una joven religiosa que decide ampliar sus tareas en el orfanato de niñas en el que trabaja aprendiendo a conducir. La monja será conocida por los conductores madrileños como «sor Citroën» por su temeraria forma de manejar el vehículo que la madre superiora del convento ha comprado siguiendo sus consejos. Según sor Tomasa, la compra de un Citroën 2CV permitiría maximizar la recaudación de limosnas y donativos. Apropiándose del lenguaje tecnocrático que había calado en la sociedad, la religiosa consigue persuadir a la orden religiosa de las oportunidades para la obtención de capital que el vehículo proporcionaría a las hermanas: «Andando todo un día pedimos en veinte casas, con el coche pediremos en cien. Así, aumentaremos la productividad, ¡hay que motorizarse!» Debido a las constantes multas y reparaciones, el vehículo termina por convertirse en una enorme fuente de gastos por lo que, utilizando de nuevo un discurso economicista, sor Tomasa se opone a su venta poniendo en valor los beneficios que en el largo plazo el uso del coche puede reportarle al orfanato: «Es una inversión y se amortizará, madre, verá usted cómo se amortiza».

Los espectadores conocen la labor que las religiosas desempeñan desde el momento en el que llegan al convento dos niños huérfanos, Nando y Luisa, cuyos padres han muerto en un accidente de tráfico. En varios momentos de la película, el vehículo conducido por sor

Citroën será un elemento indispensable para que la religiosa pueda cuidar y proteger a estos niños y se revela asimismo como un instrumento providencial a la hora de salvar la vida de la pequeña Luisa, quien es trasladada al Hospital de La Paz a tiempo para ser intervenida en una operación urgente. Como ha señalado Jorge Pérez, el montaje cinematográfico que yuxtapone las imágenes de la cirugía de la niña con escenas de la comunidad del orfanato rezando por ella sirve como emblema de la sinergia entre el progreso tecnológico y científico y la intervención divina: «el hábil trabajo de cámara, edición e iluminación en Sor Citroën contribuye a enfatizar la fusión del hábil esfuerzo de los médicos y sor Tomasa recurriendo a los últimos avances en medicina e ingeniería mecánica combinados con la protección sagrada» (14). La suma de los logros científicos y tecnológicos y del esfuerzo humano con el proyecto de salvación del catolicismo reforzaba así la idea de que el «milagro» del desarrollismo contaba con la intervención de la providencia en esta fábula cinematográfica en la que los valores de la movilidad y la modernización se ponían al servicio del credo tradicional.

Sin embargo, en la película las ventajas del progreso técnico no estarán exentas de inconvenientes para la comunidad de religiosas. Estos problemas se ponen de manifiesto en el momento en el que sor Citroën descubre que ha recibido una multa y que su coche está a punto de ser trasladado por la policía por estar mal aparcado. Tras pasar toda una mañana pidiendo limosna a domicilio en compañía de sor Rafaela y dos niñas del orfanato, sor Tomasa descubre que tiene que pagar para evitar que el coche sea intervenido. Con la intención de cancelar su deuda, la religiosa apela al sentimiento caritativo del policía y de los transeúntes reunidos en torno al vehículo, considerando que la exigencia del pago a las religiosas es un «abuso de la autoridad». Para persuadir al policía, sor Tomasa y sor Rafaela apelan a la importancia de su labor benéfica, argumentando que toda la sociedad debería responsabilizarse en ayudarles en su tarea de protección y asistencia de los menores. Sor Citroën desafía de este modo a la autoridad policial apelando a la importancia de la labor misional del clero, una tarea que tiene como fin lograr la justicia social, uno de los objetivos promovidos por la Iglesia tras el Concilio Vaticano II (1962-1965) La emotividad de la escena frente a la policía, reforzada por el primer plano del

rostro de la religiosa bañado en lágrimas mientras agradece a los transeúntes que hayan aportado sus donativos para el pago de la multa, contribuye a sublimar el papel de la beneficencia de las instituciones religiosas en la nueva coyuntura del desarrollismo post-conciliar.

Aunque el dinero que recibe sor Citroën es una muestra del aumento del poder adquisitivo entre las clases populares, la lógica de la caridad como lazo social que reproduce la desigualdad permanece a pesar de que las prácticas benéficas se hayan modernizado aparentemente. La escena contribuye a invisibilizar la cara más oscura de la caridad ejercida por las órdenes eclesiásticas en prácticas en las que utilizan a los menores a su cargo para apelar a la compasión de los donantes, como en el caso de las huérfanas que acompañan a las monjas en sus visitas a domicilio. La instrumentalización de los niños, de quienes las religiosas son responsables legales, alcanzará su punto culminante al final de la película cuando Nando se escapa del orfanato en el que vive con el objetivo de encontrar a su hermana. Una vez más, será sor Tomasa a bordo de su vehículo quien encuentre al niño y tome la decisión de que ambos hermanos puedan estar juntos y vayan a vivir con su padre, un ferroviario viudo que reside en el pequeño pueblo de La Roda (León). Este desenlace es profundamente significativo teniendo en cuenta cómo al comienzo de la película los espectadores asisten a un flashback en el que se relata el abandono de la casa paterna por parte de la religiosa para entregar su vida a Dios, quien consigue de este modo restituir la deuda contraída con su progenitor entregándole a los dos pequeños huérfanos como hijos putativos. Sor Tomasa pertenece al joven clero postconciliar, más preocupado por la transformación social que por el cumplimiento de las normas eclesiásticas. En el desenlace de la película, la madre superiora le recuerda que la caridad debe ejercerse «con orden» y le comunica que han decidido trasladarla a Bilbao como medida disciplinaria. La sublimación del compromiso social de la religiosa opera como una coartada moral que legitima la autoridad que se atribuye a sí misma para tomar decisiones sobre la vida los menores.

Al vincular la modernización del clero con aspectos como la movilidad automovilística, uno de los símbolos del desarrollismo

español, la película refuerza los aspectos más superficiales del aggiornamento de la Iglesia postconciliar. En este sentido, la representación del bajo clero a través del personaje de sor Citroën desviaba la atención sobre la realidad de muchos religiosos españoles en un contexto en el que, a la altura de 1969, la Encuesta Nacional del Clero señalaba que «entre los sacerdotes jóvenes, el 47% era partidario del socialismo» (Díaz-Salazar, 2001, 39). Una realidad de compromiso político y militancia activa en la que el cambio fue imparable ya que, como señala Antonio Cazorla, algunas de las mentes más brillantes de la Iglesia católica comenzaron a abrazar ideologías «subversivas» y, a veces, hicieron difícil distinguir las actividades católicas de las iniciativas de los grupos de oposición ilegales (136). En este sentido, la película de Pedro Lazaga reivindicaba una actualización de las viejas prácticas de la caridad nacional-católica a través de los nuevos discursos de la teoría de la modernización al finalizar el ciclo del Primer Plan de Desarrollo (1964-1967), en una coyuntura en la que discutir los problemas sociales y el papel político de la Iglesia ya se había convertido en una práctica normal para muchos católicos.

CARIDAD Y BANQUETES DE LA REDISTRIBUCIÓN: VIRIDIANA Y PLÁCIDO

En 1961 se estrenaron dos películas que cambiaron la historia del cine español: Plácido, una comedia dirigida por Luis García Berlanga, y Viridiana, una coproducción hispano-mexicana del cineasta aragonés en el exilio Luis Buñuel. Ambas planteaban una profunda crítica sobre la caridad en la España franquista y coincidían en su representación de esta virtud cristiana a través de una puesta en escena que incluía la celebración de banquetes en los que participaban los receptores de la beneficencia. Según examinó Rosa Luxemburg, la imagen del banquete correspondía a una visión de la caridad que en los tiempos del cristianismo primitivo se había configurado a partir de la creación de comunidades de consumo de los bienes distribuidos por el Estado (103). Una imagen que, como recuerda Raymond Williams, siguió expresándose históricamente a

través del emblema del banquete comunitario con «La mesa cristiana y la fracción del pan como sus imágenes naturales y la fiesta como su consumación social» (31). Se trataba de una idea de la redistribución comunitaria que se convirtió inevitablemente en una mistificación que suponía que toda desigualdad existente podía ser redimida «por la caridad de la fiesta consiguiente» (31).

Aunque los banquetes recreados en Viridiana y Plácido son muy diferentes, ambos representan una alegoría sobre la caridad como una relación antidoral que genera diferentes reacciones entre los pobres que estarían obligados a corresponder con gratitud y obediencia a sus donantes. En este sentido, la imagen del banquete fue utilizada durante el franquismo como alegoría de la caridad en todo tipo de representaciones relacionadas especialmente con las celebraciones navideñas, como parte de la escenificación de la confraternización entre ricos y pobres que debería producirse en este rito anual. Así, en la novela de Juan Marsé Esta cara de la luna (1962), un personaje de la burguesía barcelonesa recuerda una de las campañas llamadas «Navidad del Pobre» y su participación en el banquete alegórico celebrado en una representación teatral parroquial: «Uno de ellos tenía que ser hijo de una familia rica, representaba al rico e iba vestido de niño rico. El otro tenía que pertenecer a una familia pobre, representaba el papel de pobre e iba de niño pobre. El rico estaba a la izquierda y el pobre a la derecha. Un detalle espeluznante del director escénico» (158).

En mayo de 1961, el director general de Cinematografía, José Muñoz Fontán, recogía la Palma de Oro del Festival de Cannes para una película española. El galardón había sido concedido a la coproducción hispano-mexicana Viridiana, la primera película dirigida por Luis Buñuel en su país de origen tras la Guerra Civil. Su película Nazarín (1959) había recibido dos años antes el Premio Internacional del festival y estuvo a punto de ser también galardonada con un Premio de la Oficina Católica. Sin embargo, en esta ocasión, el periódico L'Osservatore Romano calificó Viridiana como una película «sacrílega y blasfema» (Buache, 1973, 119). Julio Alejandro, coguionista de Viridiana, recuerda cómo el proyecto inicial de Buñuel se basaba en una adaptación de la novela de Benito Pérez Galdós Ángel Guerra (1890) que el director pensó en combinar con la novela Halma (1895), una continuación de las

peripecias del clérigo Nazario Zaharín, protagonista de Nazarín (1895) (Alejandro, 1980, 45). Varios elementos narrativos de estas tres novelas, que giran en torno a una reflexión sobre la caridad, estuvieron presentes en el argumento de Viridiana, cuya protagonista fue descrita por Buñuel como un «Quijote con faldas» (Fuentes, 2000, 158). Al igual que en el caso de Nazarín, película en la que el director aragonés situaba la acción de la novela al México del Porfiriato, en Viridiana Buñuel trasladaba a la España contemporánea las reflexiones sobre la caridad y la beneficencia que Galdós había desarrollado en varias de sus Novelas Contemporáneas pertenecientes al denominado ciclo «espiritual» o «espiritualista».

La protagonista de Viridiana es una novicia que está a punto de profesar y recibe una petición de su tío Jaime (Fernando Rey) para que abandone por unos días el convento y vaya a visitarle. Durante su estancia, don Jaime explica a Viridiana (Silvia Pinal) el parecido que guarda con su esposa fallecida e intenta persuadirle para que acepte su proposición de matrimonio. Viridiana decide regresar al convento y su tío le responde que ya no tiene necesidad de hacerlo, puesto que fue narcotizada para que él pudiera abusar de ella la noche anterior. Tras el rechazo de su proposición de boda, don Jaime decide redactar de nuevo su testamento antes terminar sus días ahorcándose en uno de los árboles de su finca. A partir de ese momento, Viridiana se convierte en la nueva propietaria del lugar junto a su primo Jorge (Francisco Rabal), hijo ilegítimo de don Jaime que también es reconocido como heredero.

La novicia se instala en la casa y decide declinar la petición de la madre superiora para regresar al convento, movida por la decisión de llevar adelante su propio instituto benéfico sin depender de la injerencia de las instituciones religiosas y civiles. Al igual que los protagonistas de las novelas Halma y Ángel Guerra, Viridiana decide instalar un asilo privado para pobres ejerciendo su labor evangelizadora a través de la caridad. Para comenzar su misión se pone en contacto con el alcalde del pueblo más cercano para que envíe a su finca a unos vagabundos que, ateniéndonos al contexto histórico de la película, formarían parte de uno de los grupos sociales perseguidos por la Ley de Vagos y Maleantes de 1954. El grupo está constituido por individuos excluidos del mundo laboral y

de los derechos asistenciales asociados al trabajo: ancianos, madres solteras, discapacitados y enfermos que son tutelados por Viridiana en lugar de estar bajo el control de la inmensa red de hospicios, asilos, escuelas, colonias de trabajo y casas de caridad que se extendían por todo el territorio nacional. Una red de instituciones en la que colaboraban miembros del apostolado seglar que, como Viridiana, habrían profesado los votos de castidad, pobreza y obediencia. Tras escuchar a los vagabundos, descubrimos que no pueden incorporarse al mercado laboral debido a diferentes motivos que tienen que ver con sus enfermedades y discapacidades, con un deficitario acceso a la educación o a la formación profesional o con la estigmatización social, como en el caso de las madres solteras.

Bajo la tutela de la antigua novicia, el grupo de mendigos pasará a estar bajo un nuevo tipo de control disciplinario. Mientras residan en la finca, que es propiedad de la que ellos llaman su «santa protectora», ella será quien gestione el control sobre sus horarios, sobre la distribución del espacio («los hombres dormirán separados de las mujeres»), sobre la comida que se les proporciona e incluso sobre el reparto del tabaco. Viridiana comprueba que los criados que trabajan a su servicio no comparten su idea de fraternidad cristiana pero también se da cuenta de que no todos los pobres están dispuestos a participar del modelo de autoridad propuesto. Ante las protestas de uno de los mendigos, Viridiana plantea las condiciones bajo las cuales podrá acceder al asilo en estos términos: «Si quiere quedarse tendrá que soportar cierta disciplina. Eso y tener más humildad con todos». Viridiana ejerce el poder pastoral sobre una comunidad cuya organización se fundamenta en las prácticas de la vida conventual. Ella organiza la vida de los vagabundos y propone su contribución al funcionamiento de la economía de la finca, con unas exigencias con las que los asistidos no contaban cuando fueron acogidos: «Desde mañana, todos van a trabajar. Todo será a la medida de sus fuerzas y en lo que cada uno prefiera. Lo que quiero es que se distraigan y que hagan un poco de ejercicio». La antigua novicia no solo asume el papel de Madre Superiora en este espacio, sino que, como propietaria de la hacienda, establece con los acogidos una relación basada en el tradicional patronazgo de raíz católica en el que el propietario prometía la protección de los jornaleros y arrendatarios de la tierra a cambio de que estos fueran agradecidos, leales y sumisos.

Además de las actividades asignadas a cada uno de ellos, la participación en los ciclos de oración diarios en la finca es obligatoria, tal y como se pone de manifiesto en la escena en la que Viridiana, acompañada por los mendigos que rezan arrodillados a sus pies, dirige la oración del Ángelus. La escena se presenta a través de un montaje cinematográfico que intercala las imágenes de la oración colectiva con imágenes sobre los trabajos de construcción llevados a cabo para las obras de reforma de la casa por un equipo de albañiles dirigidos por Jorge. De esta manera, el montaje expresa la dialéctica entre las dos antropologías económicas que conviven en el mismo espacio: el modelo de la caridad sustentada en la economía católica de la gracia y el modelo de la modernización, entendida como desarrollo productivista. El uso que Viridiana da a la propiedad que ha heredado se enfrenta a la gestión que realiza su primo Jorge. Viridiana persigue la creación de un espacio de autonomía personal en el que, al margen de la intervención de las instituciones eclesiásticas y administrativas, pueda proveer de «techo, comida y un poco de calor humano» a aquellos que soliciten su ayuda. Este proyecto chocará abruptamente con los planes económicos de Jorge, quien decide transformar la propiedad en una explotación agrícola mediante la incorporación de infraestructuras como el acceso de la finca a la red eléctrica para dejar de vivir «como en la Edad Media»[2]. Mientras los mendigos rezan y trabajan para permanecer en la finca, el arquitecto critica las decisiones de su prima, argumentando que «socorrer a esos pocos entre tantos miles no arregla nada».

En la segunda parte de la película, la puesta en práctica de estos regímenes económicos despliega reflexiones sobre los efectos de la violencia que ambos modelos generan. En ausencia de Jorge y Viridiana, los vagabundos deciden entrar en la casa y descubren una oportunidad para disfrutar de una experiencia del lujo que les estaba vedado. Los mendigos, a los que Viridiana imaginaba como sujetos sumisos en su fantasía de dominio basada en el ejercicio del poder pastoral, disfrutarán de un banquete orgiástico que en nada se parece a su cena habitual en las caballerizas de la finca. En la escena más famosa de la película, los mendigos toman el lugar de Cristo y los apóstoles emulando la distribución de las figuras de La última cena de Leonardo da Vinci. Aunque se ha analizado habitualmente la representación iconoclasta del cuadro en relación

con la práctica del detournement o desvío surrealista (Scarlett, 2014, 40; Egea, 2013, 69-70), en el contexto de la España franquista la escenificación de esta escena también podía hacer recordar a los espectadores los tableaux vivants protagonizados por los milicianos republicanos que se fotografiaron posando con obras de arte sacro en sus incursiones en espacios religiosos. Unas prácticas iconoclastas en las que, entre otras razones, se denunciaban los mecanismos de intervención de la Iglesia española en la vida social y política de estas comunidades de trabajadores (Thomas, 2014, 100-121; Delgado, 1992, 179-202). De igual manera, la celebración del banquete en los salones de la mansión de Viridiana y Jorge remitía a escenas habituales de los procesos de colectivización de espacios de lujo para las clases más ricas durante la Guerra Civil, los cuales incluyeron lugares como hoteles y residencias de la aristocracia (Ealham, 2004, 161).

La escena es crucial para comprender la reflexión sobre el alcance de la caridad que plantea la película. Hasta ese momento, Viridiana ha ofrecido su ayuda a los mendigos a condición de que esta se mantuviera en el nivel de la satisfacción de unas necesidades básicas, las cuales ella misma establece y regula. La antigua novicia afirma así su poder y su rango superior frente a los pobres, estableciendo las condiciones en las que ellos deberían gozar de la asistencia recibida en los términos de su propio deseo como agente donante y proveedor. En este sentido, las prácticas ascéticas de Viridiana en la primera parte de la película pueden ser confundidas con una suerte de parafernalia masoquista, en la que la renuncia al placer y el ascetismo impuesto a ella misma y a sus protegidos puede llegar a convertirse en una perversa fuente de goce. Como recuerda Elizabeth Scarlett, «Buñuel hace burla del extremo de la abnegación ascética que se funde con la perversión, en un comentario irónico sobre las prácticas del Opus Dei» (38). Al igual que sucede en Viridiana, el uso del cilicio y de las mortificaciones corporales eran prácticas que el Opus fomentó entre sus seguidores como un medio de reforzar la imagen de ortodoxia católica de la institución (Walsh, 1990, 117-124). Para la organización, estas prácticas permitían frenar las críticas a la heterodoxia de su proyecto neocapitalista, cuya raíz era claramente protestante en su impulso de la vida profesional como fórmula de santificación cristiana. Del mismo modo que el Opus Dei hacía innecesaria la

distinción entre vocación religiosa y vocación laica, así como las mediaciones clericales y sacramentales, Viridiana, en su condición de seglar que elige santificarse a través del ejercicio de la caridad, impone a sus asistidos un ascetismo en las prácticas de vida que ella misma ejerce. Un ascetismo que los mendigos desafían en la célebre escena de su «última cena» en casa de su benefactora.

La visión de la beneficencia que desarrolla la protagonista puede analizarse a la luz de las reflexiones sobre la caridad que realiza Jacques Lacan a partir de la leyenda de san Martín, un relato emblemático de esta virtud cristiana en su acción de partir su capa para compartirla con un mendigo. Jacques-Alain Miller profundizó en estas reflexiones de Lacan con el objetivo de explorar las contrapartidas violentas de la caridad a partir de las implicaciones del principio del placer y del goce. Según esta argumentación, la cual tiene en cuenta la reacción del asistido, «tal vez el mendigo pedía, o hubiera querido, deseado, ansiado, que san Martín lo bese o lo mate». Se trata, en definitiva, de un intercambio que implica una respuesta del otro «más allá de la necesidad» de «un más allá de la necesidad que no es el deseo sino el goce» (132). En su opinión, la enunciación de la necesidad en términos morales y utilitaristas elimina la reflexión sobre el deseo y el goce, experiencias que irían más allá de la satisfacción de necesidades básicas. Los mendigos reaccionan al trato caritativo de Viridiana «profanando» sus propiedades y reclamando un acceso al lujo del que nunca habían podido disfrutar antes. Al final de la cena, dos de ellos irán más allá en el intento de satisfacer su deseo en un intento de abuso sexual del que será rescatada gracias a la intervención de su primo.

Una vez fracasado su proyecto de asilo, la protagonista decide abandonar el proyecto en torno al cual había intentado construir un espacio de autonomía personal a través del ejercicio de la beneficencia y destruye los objetos religiosos que utilizaba en sus prácticas ascéticas. En el final de la película, Viridiana termina visitando el dormitorio de su primo, quien la invita a compartir un juego de cartas con él y con Ramona, la criada de la casa. La película finaliza de este modo con la sugerencia de una posible relación íntima entre los tres a ritmo de la canción de rockabilly «Shimmy Doll». El cuerpo de Viridiana permanece impasible en el tránsito hacia nuevas formas de sujeción biopolítica mientras la

canción le invita a abandonar sus temores a ritmo de rock bajo la sugerencia «Shake your cares away». En ese momento, la protagonista parece instalarse en una fantasía de aceptación del nuevo orden social dentro de la casa, que reproduce el que su tío pretendía establecer en su relación sentimental con las dos mujeres que deberían estar en deuda económica y moral con él: Ramona, madre soltera de una niña a la que Jaime acogió en su casa, y la novicia.

Una vez fuera del convento y cancelado su proyecto caritativo, Viridiana se acerca al nuevo cabeza de familia, amo y señor de la casa, quien le indica cómo tiene que comportarse en esta nueva situación. El nuevo orden doméstico es restaurado de tal forma que la economía monetaria y libidinal de la finca será ahora gestionada por la línea patriarcal, que vuelve a instaurarse sin que nada amenace la reproducción del viejo orden latifundista y la idea de caridad practicada por el nuevo propietario de la finca. Una idea que no implica ninguna rebelión por parte de quien la recibe, como sucede en la película en la famosa escena de la denominada «parábola del perro», en la que Jorge libera a uno de estos animales que corre atado a un carro mientras los espectadores ven acercarse inmediatamente a otro al que no va a desatar. Se trata de un sentido de la caridad que queda bajo el control del benefactor, que puede ser desplegado mientras el paternalismo de las acciones realizadas mantenga el silencio y la sumisión de aquellos sobre los que se ejerce.

La relación entre la caridad y los banquetes también fue explorada en la película Plácido, un particular «cuento de navidad» de José Luis García Berlanga que gira en torno la participación de los habitantes de una ciudad de provincias española en una campaña benéfica. Organizada bajo el lema «Siente a un pobre en su mesa», el propósito de la campaña es la celebración de banquetes en los que familias con recursos invitan a una persona pobre a cenar en Nochebuena en sus casas. La campaña utiliza como medio de promoción la celebración de un desfile en el que se incluye una carroza transportada por un motocarro que Plácido, el protagonista propietario del vehículo, alquila a los organizadores. Su motocarro transporta una rudimentaria plataforma en la que se escenifica el llamado «Cuadro plástico del Pobre y el Rico», una representación

en la que dos mendigos disfrazados recrean el banquete que tendrá lugar esa noche en las casas de aquellos vecinos que inviten a otros sin recursos a compartir su mesa. La campaña está patrocinada por organizaciones locales y por una empresa de ollas de acero inoxidable que incorpora su publicidad comercial con el anuncio «Cocinex practica la caridad». En el programa radiofónico organizado por la emisora local, la distribución de los pobres entre las familias participantes se realiza mediante una subasta pública en la que las familias benefactoras «pujan» para elegir a los comensales que serán invitados. La representación de este tipo de prácticas no hacía sino reflejar los eventos benéficos de la España de los 60, como los festivales denominados «La Navidad del pobre». Se trataba de actos con fines caritativos en los que políticos, deportistas y estrellas del mundo del espectáculo promocionaban su imagen al tiempo que ejercían la filantropía. La radio, la prensa y los noticiarios del régimen utilizaron estas actividades como un medio más para promocionar a las grandes fortunas del régimen, así como a las empresas de la incipiente industria de consumo como Cocinex, la marca de ollas que Berlanga parodiaba en su película.

Rafael Azcona, coguionista de Plácido, también participó activamente en la crítica de estas prácticas caritativas desde sus colaboraciones como escritor en la revista ilustrada La Codorniz. La sátira fue el mecanismo empleado por el escritor para hacer visibles los motivos de los «benefactores» para ejercer la caridad mediante el uso de la parodia de diferentes géneros literarios como el manifiesto («Defensa de la mendicidad»), el género epistolar («Carta a un pariente pobre»), el reportaje periodístico («Congreso de benefactores») o el ensayo filosófico («¿Se pueden aprovechar los niños enfermos graves?», «Consejos a los mendicantes», «¿Pueden utilizarse los pobres para el bien común?», «Sobre la explotación de los huérfanos»). En estos textos, Azcona utilizó como voz narrativa a los ricos «benefactores» que justificaban la existencia de la caridad como un medio para reafirmar su necesidad de reproducir unas relaciones jerárquicas que legitiman la desigualdad social, puesto que los inferiores tienen la obligación de corresponder, pero nunca podrían alcanzar la equivalencia:

Las personas de orden, que pagamos nuestros impuestos y conocemos y cumplimos mejor que nadie nuestros deberes cívicos, tenemos el derecho a ejercer la caridad […] No veo ninguna razón para que los pobres de pedir limosna sean retirados de la circulación. Los pobres dan una nota de color a la ciudad, tocan el corazón de los duros de ídem, facilitan a las personas de orden su derecho a ejercer la caridad y, por si esto fuera poco, dan continuidad a las tradiciones (411).

Toda la ciudad participa en Plácido del espectáculo de la caridad a través de la radio, el dispositivo para la retransmisión de los eventos de la campaña con fines propagandísticos. La llamada «radio-beneficencia» actuó durante el franquismo como intermediaria en la esfera pública entre donantes y asistidos y abarcó todo tipo de acciones que iban desde la celebración de campañas anuales a favor de los niños enfermos o los llamamientos que se efectuaban a título individual en programas como «Cuéntenos su caso» (Radio Juventud), «El rincón de la caridad» (RNE Sevilla), «El caso del Sábado» (Radio Barcelona) o «Llamad y se os abrirá, pedid y se os dará», presentado por el padre Vicente Mena en RNE Madrid. La radio sirvió también para organizar operaciones de ayuda a los damnificados por desastres y catástrofes naturales como las inundaciones ocurridas en Valencia, (1957), Sevilla (1961) o en el Vallés (1962), en las que la intervención de las celebridades que participaban en esas campañas constituyó una imagen institucional de la emisora y de las estrellas de una gran rentabilidad social y económica (Balsebre, 2002, 305).

En Plácido, los pobres son obligados a participar en las actividades de la campaña. Tras haber sido clasificados y distribuidos en función de categorías como «pobre del asilo» o «pobre de la calle», sus necesidades también son identificadas y satisfechas a través de bonos de caridad canjeables por ropa o comida. Emilia, la mujer de Plácido, también acepta los bonos que las organizadoras le ofrecen, mostrando a los espectadores cómo las necesidades más básicas también se extendían entre las clases trabajadoras. Como se pone de manifiesto, incluso los trabajadores como Plácido y su mujer viven situaciones de extrema pobreza, tratando de subsistir al tiempo que

pagan las deudas de sus créditos bancarios. Cuando el espectáculo de la radio-beneficencia termina, toda la familia debe ayudar a la viuda de uno de los mendigos que ha fallecido durante la cena en casa de sus anfitriones, poniendo en evidencia que los pobres solo cuentan con la solidaridad de otros pobres y que la caridad termina cuando ha dejado de servir a los intereses de los benefactores. La película llega a su fin dejando a los espectadores con la escucha de un villancico popular que subraya la similitud de la pobreza y el desamparo de la sagrada familia en el nacimiento de Cristo con la precariedad y vulnerabilidad de familias trabajadoras como la de Plácido en la España de comienzos de los 60:

Madre en la puerta hay un niño

más hermoso que el sol bello

tiritando está de frío

porque viene medio en cueros.

Anda, dile que entre,

se calentará,

porque en esta tierra ya no hay caridad

ni nunca la habido

ni nunca la habrá.

Para los cálculos del poder soberano y de los poderes económicos se trata de una población «desechable», puntualmente receptora de unas prácticas caritativas en la que los destinatarios son impotentes y están diseñadas para que permanezcan impotentes.

MEMORIAS DE LA BENEFICENCIA EN LOS AÑOS 50 Y

60: LA OSCURA HISTORIA DE LA PRIMA MONTSE DE JUAN MARSÉ

Al comienzo de la novela de Juan Marsé La oscura historia de la prima Montse (1970), uno de los personajes menciona una exhibición privada de la película Viridiana organizada por un grupo de religiosos en Barcelona: «Hace poco pude ver Viridiana en una sesión especial con coloquio organizado por sacerdotes. Las cosas han cambiado mucho por aquí […] ¿No has probado esta mostaza? Es francesa. Y europeando sobre la mesa, su mano posibilista y vernácula alcanzó la transpirenaica y democrática moutarde» (38). El narrador de esta escena es Francisco Bodegas, primo de Montserrat Claramunt, la protagonista de la «oscura historia» que da título a la novela. Paco reproduce en esta conversación la voz de Salvador Vilella, cuñado de Montse y antiguo compañero de la protagonista en las Juventudes Obreras de Acción Católica (JOC) a finales de la década de los 50. La reflexión del narrador desmonta el relato heroico que el personaje de Vilella intenta construir sobre sí mismo como joven líder político dentro del movimiento demócrata-cristiano catalán. Para Salvador, tanto el visionado de la película de Buñuel con sacerdotes progresistas como el consumo de la mostaza de importación son signos de distinción y de desarrollo para unas nuevas élites cuyo proyecto es la futura incorporación del país al conjunto de las democracias liberales europeas. En el transcurso de esta conversación, los lectores tienen acceso a más información sobre las vidas de Montserrat y Salvador, quienes coincidieron una década atrás desempeñando actividades relacionadas con el apostolado seglar en una parroquia barcelonesa situada en «una vieja zona residencial devorada por la expansión de Gracia y por la foránea invasión de la posguerra que nutrió de charnegos el Guinardó y el Carmelo» (104). Al comienzo de la novela se describen las labores del apostolado que desempeñaba Montse durante su juventud en una conferencia de las JOC destinada a las Visitadoras parroquiales como ella:

Apostolado […] entre niños de los parvularios y guarderías, centros

para obreros y estudiantes, ancianos, enfermos y presos sin familia, y en chozas de suburbio o ambientes selectos de parroquias urbanas, siempre en estrecha colaboración con la Asistenta Social y la joven Divulgadora […] siempre interesadas por el bien ajeno, sembrando serenidad y paz en los hogares (21).

La novela de Marsé desplegaba un amplio repertorio de discursos sobre el catolicismo en la encrucijada entre el Concordato de 1953 y la convocatoria del Concilio Vaticano II con el objetivo, según el autor, de «ilustrar las contradicciones y la hipocresía de un sector de la sociedad tradicional católica» y de «poner en evidencia la falsedad de su sistema educativo y moral» (Rodríguez, 22/02/2001). La escritura de la novela se revelaría como una operación de memoria ligada a la implicación identitaria del autor con la construcción de un relato a través del cual puede establecerse una genealogía de las relaciones entre el poder eclesiástico, el ejercicio de la beneficencia y el campo político a finales de los años 60: «Se trata de una historia muy vinculada a una etapa de mi vida, en la adolescencia. Los muchachos pobres del barrio hacían entonces lo que podríamos llamar vida de parroquia, o de centro parroquial, y eran objeto de actividades diocesanas y de apostolado o catequísticas» (Rodríguez, 22/02/2001).

Las organizaciones de apostolado seglar como las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC) y su rama juvenil, Juventudes Obreras Católicas (JOC), se habían extendido en los años 50 con el objetivo de promover de la doctrina social de la Iglesia y a final de la década llegaron a sumar entre «60 y 80.000 afiliados, entre militantes y adherentes» (Tello, 1984, 175). Estas organizaciones experimentaron una deriva obrerista que se tradujo en el impulso de una obra pastoral de tipo «misional» y en la defensa directa o indirecta de un sindicalismo reivindicativo y auténticamente representativo. De este modo, el giro social de Acción Católica se concretó en una autocrítica del paternalismo asistencialista y en una propuesta más próxima al compromiso con la justicia social y la investigación sociológica de las causas estructurales de la pobreza. Recogiendo las críticas al Plan de Estabilización económica de 1959 que habían denunciado previamente JOC y HOAC, en enero de

1960 el episcopado español elaboró un documento titulado «Declaración sobre actitud cristiana ante los problemas morales de la estabilización y el desarrollo económico», en el que se señalaba que la clase obrera «era la más perjudicada por las consecuencias del Plan de Estabilización» y que «los "pudientes" persistían en su actitud egoísta e insolidaria» (citado en Berzal de la Rosa, 2002, 179).

Marsé disecciona las diferentes entradas en la vida adulta de los personajes de la familia Claramunt tomando en cuenta precisamente sus experiencias como sujetos socializados en su infancia y adolescencia en estas prácticas benéficas. El nuevo modelo de la acción parroquial que experimenta Montse implicaba el descubrimiento del llamado «compromiso temporal», una toma de conciencia social y política crítica con la injusticia social. El método de formación y acción desarrollado por Acción Católica se denominaba «Revisión de vida» y se basaba en la reflexión continua de los participantes a partir de la concatenación dialéctica de tres acciones: «Ver, juzgar, y actuar». Como argumentan las personas que forman a Montse en la parroquia, poniendo en práctica esta secuencia las activistas como ella podrían penetrar dentro de los problemas con el fin de lograr una transformación social:

Los tiempos exigen planificar, utilicemos las armas del enemigo… ¿cómo captarse a un preso orgulloso de su soledad, amargado?, me preguntaba nuestra compañera Montse el otro día. Pues interesándonos por lo que a él le interesa, por sus preocupaciones, compartiendo sus sufrimientos y logrando serle útil, en una palabra, y termino, procurando ser más humanos (22).

En estas instrucciones que Montserrat recibe durante su periodo de formación, las referencias a la «Revisión de Vida» se combinan con el enfoque planificado y racional del ejercicio de la caridad. Junto a la aplicación de la eficacia administrativa, este modelo de apostolado fomentaba una relación entre benefactores y asistidos basada en la empatía y la comprensión, afectos que llevarán a la protagonista a enamorarse de Manuel Reyes, un preso que conoce

en la cárcel Modelo en su labor como Visitadora parroquial y con el que está dispuesta a comenzar una nueva vida tras descubrir que está embarazada. Manuel Reyes es el «Pijoaparte», protagonista de la novela de Marsé Últimas tardes con Teresa (1966) que ya había intentado, sin éxito, una alianza sentimental con una muchacha de la burguesía catalana. Para su primo Paco, Montse habría sido una pionera no solo a la hora de asumir prácticas religiosas que tiempo después serían reconocidas socialmente como parte del dogma de la Iglesia post-conciliar, sino también a la hora de afrontar un proceso de desclasamiento que ponía en tela de juicio el orden moral de la «benefactora y limosnera burguesía» (99) a la que pertenecía. En este sentido, el personaje de Montse tiene una visión de la caridad que choca frontalmente con la labor que desempeña su madre desde sus puestos directivos en Caritas y en la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas, instituciones desde las que controla y dirige «su vasto y palpitante mundo de necesitados» (79).

En contraste con el compromiso ético de Montserrat con su labor benéfica, el personaje de Salvador Villela es presentado como un arribista que instrumentaliza su experiencia en la JOC para lograr el ascenso social. Su incorporación al campo político desde el mundo parroquial es descrita por Juan Marsé como un proceso de encuadramiento que resulta ser «un equivalente del Opus» (Clark, 2003, 98). Vilella, un muchacho de origen humilde, contrae matrimonio con Nuria Claramunt tras haber adquirido un profundo conocimiento de las relaciones entre clases sociales que se articulaban en torno al ejercicio de la caridad en el ámbito diocesano en el que conoce a su esposa. Se convierte así en un ejemplo del nuevo sujeto desarrollista que alterna su trabajo como técnico publicitario con su labor como catequista en cuya mochila se mezclaban «textos encíclicos en estudio, informes de ventas y de mercados» (247). Como argumenta Paco, Salvador es la prueba palpable de que la adhesión a las nuevas fuerzas políticas y económicas abría la posibilidad de ascender socialmente para aquellos que sabían cómo adaptarse al juego social de las élites en el nuevo ciclo económico: «El hecho de que el catequista oscuramente parroquial y suburbano que fuiste tú ocupe hoy […] un cargo en la Diputación y se codee con el cardenal Acquaviva […] debe de ser una prueba del desarrollo del país» (37). El narrador describe así a una clase política de católicos tecnócratas

emergentes, de la que Vilella no será el único exponente en la novela como se pone de manifiesto en la conferencia de un empresario en unas jornadas de ejercicios espirituales destinados a obreros católicos:

La manera de alcanzar la igualdad social […] debéis concebirla en términos de la más característica ideología cristiana: una mayor laboriosidad, la capacitación profesional, la perseverancia, la honradez y el comportamiento que inspire confianza en vuestros superiores, eso os abrirá el camino hacia los bienes materiales y los bienes de la cultura. Muchos trabajadores de mi padre me preguntan: señorito Fernando, ¿qué quiere decir Marketing? Y yo les digo: Noi, t"has de fer una cultureta, no basta con ser honrado. ¡Debemos hacernos una cultureta, sí, pero sobre la roca firme de la fe! (206)

Paco describe a estas nuevas élites que estaban «navegando en aquellas encharcadas y pestilentes aguas del posibilismo político» (306) y confía en que su proyecto político fracase en cuanto los trabajadores sean conscientes del modelo económico y social que estos «mandarines» (52) promueven: «Por cada obrero que lográis que descubra a Dios, hay diez que descubren vuestros ingresos. Corren malos tiempos. Estáis perdidos» (306). Paco intentaba de este modo conjurar otras profecías políticas de la época, las cuales otorgaban a líderes como Salvador Vilella un papel hegemónico en el futuro del país. Este sería el caso del análisis que Jorge Semprún realizaba en 1965, cuando afirmaba que al llegar ese momento las dos únicas organizaciones que tendrían un papel definitivo en la oposición política tras la muerte del dictador serían el PCE y la democracia cristiana (39-55). A finales de la década de los 60, Salvador se ha convertido en parte de esa élite que liderará la transición a la democracia tras la muerte del dictador mientras Paco le recuerda cómo la misma corriente ideológica postconciliar que ahora utiliza de manera oportunista era la misma por la que Montse era criticada años atrás: «Recuerdo que a Montse la llamabais borrega y tonta por situarse hace ocho años en esa línea que ahora, precisamente, los nuevos vientos ecuménicos os recomiendan» (40).

Montserrat se quita la vida en el verano de 1960, arrojándose desde el puente del barrio de Vallcarca, de espaldas «a las luces expiatorias del Tibidabo, con la gran imagen del Sagrado Corazón, siempre con los brazos abiertos a la ciudad» (305). Como explica Paco, la experiencia del compromiso social había convertido a Montserrat en un referente ético frente al oportunismo y la hipocresía de quienes la rodeaban. Se trataba de una opción de vida que «no presentaba ninguna relación directa con la estupidez y la flojera mental de las Hijas de María, sus compañeras del grupo parroquial» (315). De esta manera, Marsé reivindicaba una nueva lectura en términos políticos sobre el trabajo de mujeres como Montse, quienes solo podían utilizar los espacios de sociabilidad del apostolado seglar para ayudar a otros. Una actitud vital que aparecía a comienzos de la década de los 70 como «un viejo sueño de integridad, de ofrecimiento total, de solidaridad o como quiera llamarse eso que la había mantenido en pie […] frente a miserables enfermos, presidiarios sin entrañas y huérfanos de profesión» (315).

Al final del ciclo del Primer Plan de Desarrollo, Juan Marsé daba testimonio de la existencia de una nueva visión crítica de la caridad que se extendía en grupos de católicos que comenzaban a trabajar junto a asociaciones autónomas de oposición y movimientos vecinales. Frente a la promoción de la caridad como dispositivo que reproducía la desigualdad social, tal y como se ha examinado en este capítulo, estas redes de base reflexionaron sobre otros sentidos posibles de la solidaridad y la justicia social que pusieron en práctica unos nuevos sujetos políticos que tuvieron un papel esencial para resurgiera en España una cultura cívica que más tarde apoyaría la transición a la democracia. Solo en democracia la institucionalización de los derechos sociales en el estado de bienestar garantizaría la sanidad, la educación pública y la seguridad social. Atrás quedaban los años en los que los miembros más vulnerables de la sociedad dependían de la caridad gestionada por el gobierno, la Falange o la Iglesia católica para acceder a sus necesidades básicas. A mediados del siglo XX en España, «el 43% de la población española aún recibía ayuda de la caridad» (Delgado y De la Hoz, 2020, 62), y, en 1965, según Caritas, «había tres millones de españoles en situación de pobreza absoluta» (Odekon, 2016). De esta manera, la caridad en la España franquista no solo consolidó la exclusión de grandes mayorías sociales de la toma de

decisiones sobre su destino sino que también contribuyó a la ausencia de políticas sociales basadas en el reconocimiento de que la situación de pobreza de los asistidos correspondía a una necesidad derivada de la desigualdad social sistémica.

---

[1] Véanse Del Arco (2007), Anderson (2020), Richards (1995) y Pérez Olivares (2020).

[2] Susan Martín-Márquez (2011) analiza la relación en la película entre modernización y colonialidad, tomando en cuenta la naturaleza transatlántica del proyecto de Buñuel y la propia condición de «indiano» del personaje de Jorge, que llega a la finca desde Argentina: «Aquí, el indiano es un aspirante a arquitecto que, de hecho, representa el ethos ilustrado del progreso. Es decir, en una inversión del paradigma imperial habitual, según el cual los avances de la civilización se transfieren de la metrópoli a las colonias, aquí la modernidad debe traerse a España desde las Américas» (103-104).

Epílogo

Quiero creer que nuestro mal gobierno
es un vulgar negocio de los hombres
y no una metafísica, que España
puede y debe salir de la pobreza,
que es tiempo aún para cambiar su historia
antes que se la lleven los demonios.
Quiero creer que no hay tales demonios.
Son hombres los que pagan al gobierno,
los empresarios de la falsa historia.
Son ellos quienes han vendido al hombre,
los que le han vertido a la pobreza
y secuestrado la salud de España.
Pido que España expulse a esos demonios.
Que la pobreza suba hasta el gobierno.
Que sea el hombre el dueño de su historia.

Jaime Gil de Biedma. «Apología y petición», Moralidades (1966)

«Cada época no solo sueña la siguiente, sino que soñadoramente apremia su despertar»

Walter Benjamin, Libro de los Pasajes

En la Navidad de 1961, los niños del colegio La Salle Bonanova de Barcelona posaban ante un artefacto con forma de cohete que contenía una figura del Niño Jesús. La imagen combinaba la celebración de la epifanía cristiana con los deseos de modernidad que albergaba la carrera espacial, un fenómeno esencial para entender la utopía de masas a ambos lados del Telón de Acero durante el siglo XX. La fotografía que recibieron las familias de los niños conectaba el «encantamiento» de la tecnología con una representación de la capilla del colegio y de la estrella que guio a los Magos hasta Belén. La conquista del cielo en el que circulaban los artefactos aeroespaciales –las naves, los misiles y satélites que se convirtieron en emblemas del desarrollo en la Guerra Fría– confluía en esta imagen de la España de los 60 con la creencia en el Cielo cristiano a la que apelaban los tecnócratas encargados del proyecto de modernización económica del país. Uno de los niños fotografiados, cuya imagen aparece en la portada de este libro, era el poeta, compositor y pintor Pepe Sales (1954-1994), víctima de la epidemia de VIH/Sida en los años 90. Sales era uno de los jóvenes contraculturales que participaron en la transición política y social a la democracia y formó parte de la generación que vivió durante su infancia otra transición, la de la autarquía al desarrollismo. Los primeros años de vida de esta generación transcurrieron en el largo camino que va desde el final de los llamados «años del hambre» hasta los años 70, cuando muchos de estos jóvenes participaron en proyectos de emancipación contra la dictadura que pretendían transformar el mundo y cambiar sus propias vidas. La capacidad de sus ideas para amenazar el mundo existente al imaginar otros puede medirse a partir de la enorme violencia con la que el régimen franquista reaccionó contra estos jóvenes, desplegando contra ellos dispositivos de represión carcelarios y psiquiátricos[1].

A comienzos del siglo XX, Walter Benjamin fue uno de los autores que reflexionó en profundidad sobre el potencial de la imaginación colectiva y su relación con el capitalismo. En su opinión, la imaginación social se encarna en los artefactos culturales de una

época, los cuales contienen complejas redes de memoria y deseos que pueden pasar a formar parte de constelaciones revolucionarias en el presente. Con el objetivo de comprender algunas de las fantasías que dan forma al modelo económico y social en la historia reciente en España, este ensayo ha querido iluminar algunas mitologías, creencias cotidianas y aspiraciones que emergieron en los años 50 y 60 y que aún perviven de manera residual en la sociedad actual. Un ejemplo emblemático de las narrativas providenciales que todavía hoy articulan algunas de las fantasías económicas del país podemos encontrarlo en la construcción a comienzos del siglo XXI de los llamados «aeropuertos fantasma», aeropuertos sin aviones que tienen escaso o nulo uso tras inversiones públicas de millones de euros. Estos lugares, auténticas ruinas del desarrollo contemporáneo, han pasado a ser un emblema de la burbuja inmobiliaria que colapsó en la Gran Recesión iniciada en 2008. Si cualquiera de los personajes de la literatura de ciencia ficción que aparecen en este ensayo visitara uno de estos lugares, sin duda se preguntaría qué clase de fantasías colectivas sostienen un modelo económico capaz de hacer creer que la construcción de espacios sin ninguna función real puede atraer capital procedente del turismo y el comercio. Se trata de una creencia que ya estaba presente en los cargamentos soñados lanzados por aviones estadounidenses en Bienvenido Mr. Marshall o en la creencia en la existencia de agentes donantes providenciales. Unas fantasías que han sido analizadas en la primera parte de este ensayo a partir de la lógica simbólica de los llamados cultos al cargo, los cuales operan como rituales colectivos de atracción de la riqueza.

Algunas de las lógicas que determinaron los procesos de circulación y distribución del capital en dictadura como los que se han analizado en estas páginas continúan teniendo un impacto en el siglo XXI. Por citar algunos ejemplos recientes, podemos recordar cómo en la primavera de 2021 la medición de radioactividad se reanudó en el área que rodea Palomares (Almería), donde cada vez se detectan niveles más altos de Americio 241, un derivado del plutonio que transportaban las cuatro bombas termonucleares que cayeron en 1966. Dos de ellas, con una potencia 75 veces más destructiva que las de Hiroshima, liberaron unos 9 kilos de material radiactivo que todavía sigue presente en una zona cuya limpieza por parte del gobierno estadounidense continúa pendiente. También

podemos apuntar cómo aumentó en España el número de reportes sobre avistamientos de aeronaves durante los confinamientos de 2020, en un año en el que el Departamento de Defensa de Estados Unidos daba a conocer grabaciones en las que aparecen extraños aparatos y anunciaba la creación de una unidad especial denominada Unidentified Aerial Phenomena Task Force (UAPTF). Todo ello en el contexto de la emergencia de una nueva carrera espacial global, en esta ocasión protagonizada por un grupo de billonarios que compiten por abrir la colonización de otros planetas y el turismo espacial al sector privado. En el escenario de un futuro colapso climático, poderosas corporaciones promueven la idea de que la conquista y explotación del espacio responde a los deseos de parte de la población, en un proyecto calificado por la historiadora Jill Lepore como «capitalismo extraterrestre, impulsado por fantasías que proceden de la ciencia ficción». Miembros de las élites económicas también son los protagonistas de noticias en la prensa española cada vez que efectúan «donaciones» a los damnificados por catástrofes naturales e incluso al sistema público de salud. Se trata de una práctica que prolonga en el tiempo el ejercicio de la caridad, entendida como un mecanismo de distribución puntual de capital que se publicita extensamente para favorecer la imagen social de los donantes. La redistribución de capital mediante la participación en juegos de azar también continúa muy presente en la vida cotidiana de los españoles, contribuyendo al crecimiento de un sector económico que supone el 0,9% del PIB anual. Se trata de una poderosa industria que destroza las vidas de miles de jóvenes de clase trabajadora, que han visto multiplicarse el número casas de apuestas en sus barrios[2]. Solo en Madrid ha habido un crecimiento de las casas de apuestas de un 636% en los últimos cinco años y las tasas de ludopatía juvenil se han triplicado.

El neoliberalismo ha sido analizado recientemente como una verdadera teodicea contemporánea que utiliza la lógica sacrificial de los mercados para justificar la explotación, la precariedad y la devastación ecológica. Como modo de producción que emergió para destruir la solidaridad social y el estado de bienestar, su matriz ideológica interviene en la creación de subjetividades y estructuras de salvación basadas en la capacidad de los sujetos para competir económicamente, las cuales absorben el significado de la noción de ciudadanía[3]. Como explicaba Margaret Thatcher al afirmar «la

economía es el método, pero el objetivo es cambiar el corazón y el alma», el capitalismo tardío tiene como meta la construcción de nuevas subjetividades e identidades a partir de unas creencias compartidas. Con anterioridad a los gobiernos de Thatcher y Ronald Reagan, el neoliberalismo como modo de producción que impulsaría el desarrollo ya se había introducido en los países del Sur Global (Ban, 2016, 101-115). En este sentido, podemos considerar el llamado «milagro económico español» como un laboratorio que permitió experimentar nuevas políticas económicas y las fantasías asociadas a ellas en el escenario de una dictadura. Se trataba de un régimen autoritario y represor ya consolidado, en el que no era necesario provocar un golpe de estado como los que formaron parte de la «Doctrina del shock neoliberal» (Klein, 2007) en los años 70. Como ya había sucedido en el caso español, el bloque capitalista apoyó a los gobiernos militares que implementaron las propuestas neoliberales de la Escuela de Chicago en países como Chile, Argentina o Indonesia. Tras la caída de Lehman Brothers en 2008, se han propuesto numerosas reflexiones sobre el componente antidemocrático de las ideas de economistas como Röpke, Mises, Hayek o Friedman. Todos ellos apoyaron golpes militares, el apartheid o gobiernos dictatoriales que reemplazaron la noción de ciudadano por la del «consumidor soberano» (Olsen, 2019, 19-64). Tras la muerte del general Franco, Manuel Vázquez Montalbán reflexionaba en su Diccionario del Franquismo (1977) sobre el término «Desarrollismo», subrayando precisamente cómo desde los años 50 se había fomentado la integración de los españoles a través del consumo mientras se reprimía su participación política:

El sistema capitalista de los años cincuenta generó esta doctrina sustitutiva de la del crecimiento económico, para estimular la producción y el consumo, garantizar el pleno empleo con su consecuente tranquilidad social y ofrecer así un modelo de prosperidad «para todos» dentro del sistema capitalista. La paz y la democracia eran equivalentes a la integración social a través del bienestar y el consumo (28).

En mayo de 1975, año de la muerte de Francisco Franco, Miguel Delibes leía su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua con el título «El sentido del progreso desde mi obra»[4]. Dentro del contexto de la crisis del petróleo, el escritor examinaba cuáles habían sido los costes sociales del progreso en España a lo largo de un texto en el que cuestionaba la idea hegemónica de desarrollo que había dominado el nuevo orden mundial durante la Guerra Fría:

Han sido suficientes cinco lustros para demostrar […] que el verdadero progresismo no estriba en un desarrollo ilimitado y competitivo, ni en fabricar cada día más cosas, ni en inventar necesidades al hombre, ni en destruir la Naturaleza, ni en sostener a un tercio de la Humanidad en el delirio del despilfarro mientras los otros dos tercios se mueren de hambre, sino en racionalizar la utilización de la técnica, facilitar el acceso de toda la comunidad a lo necesario, revitalizar los valores humanos, hoy en crisis, y establecer las relaciones hombre-naturaleza en un plano de concordia (14).

Tras más de dos décadas de políticas desarrollistas y en vida todavía del dictador, Delibes reflexionaba sobre temas como el reparto desigual de los recursos y los daños sobre el medio ambiente, alertaba sobre los peligros de la era atómica y la creación de sociedades de control en torno a dispositivos de vigilancia y de tortura y reconocía el valor de las vidas truncadas de aquellos que plantearon alternativas económicas como la de Salvador Allende. La referencia a Allende en este discurso resulta significativa en la medida en la que remite a las políticas con las que el gobierno de la Unidad Popular había tratado de plantear un nuevo modelo socioeconómico en Chile que giraba precisamente en torno a la idea de desarrollo. La «opción popular por el desarrollo», tal y como la denominaron los economistas Sergio Bitar y Eduardo Moyano, había pretendido crear un mercado interior de bienes de consumo básico como textiles, bicicletas, zapatos, ropa y alimentos, entre otros, cuya distribución conduciría al logro de una mayor igualdad social. Como nos muestra el proyecto socialista del gobierno de Allende, la

idea de desarrollo también ha encarnado históricamente prolongadas aspiraciones populares de bienestar, progreso, soberanía económica y libertad política. Recientemente el sociólogo chileno Martín Arboleda ha propuesto reabrir «el archivo del desarrollo» («La necesidad»), argumentado que la noción de progreso no puede desligarse de los sueños y aspiraciones de los movimientos de masas y aún hoy en día puede funcionar como un ideal estratégico fundamental para confrontar los desafíos del presente ante las crecientes desigualdades que impiden generar condiciones de prosperidad social y sostenibilidad ecológica.

En el momento en el que Delibes escribía su discurso, Franco se enfrentaba al momento más potente del movimiento obrero bajo dictadura. Las acciones en forma de huelgas y asambleas se habían extendido de manera creciente desde 1970, de tal manera que sólo en 1974 el Ministerio de Trabajo registró «más de 2.000 huelgas con la participación de cerca de 700.000 trabajadores y la pérdida de 14 millones de horas de trabajo» (Rodríguez López, 2015, 44). Como recuerda Emmanuel Rodríguez, «el marco de relaciones laborales de la dictadura había sido destrozado por las luchas de fábrica antes de la muerte de Franco» (44). En el proceso, se habían quebrado los instrumentos que las políticas económicas del régimen habían utilizado para el control social de estos trabajadores y habían emergido nuevos sujetos políticos, protagonistas de la ruptura de las formas de reparto de la riqueza del modelo de acumulación desarrollista. Sus logros se tradujeron en un importante incremento de la redistribución de las rentas del capital, en forma de crecimientos salariales negociados, de manera que de 1970 a 1976 los salarios reales medios «acumularon un crecimiento de casi el 40%», mientras que la productividad solo había crecido «un 23,7%» (34). Sin embargo, este escenario se transformaría rápidamente en los años siguientes. La crisis económica que había hecho descender el crecimiento anual del PBI desde 1973 funcionó como un elemento de presión para frenar estos beneficios en el trasvase de las rentas conseguidos por la clase obrera. Tras la muerte del dictador, nuevos procesos de ingeniería política hicieron posible un equilibro que no amenazara los privilegios de los poderes fácticos y de las clases medias. Las clases medias, cuya imagen había sido proyectada en los años del desarrollismo, pasaron a representar el consenso de los nuevos pactos políticos que

garantizaban la continuidad de unos procesos de «modernización» económica capaces de homologar la situación de España con las democracias de otros países «desarrollados»:

El nuevo marco político debía aparecer como un régimen que públicamente apareciese de y para las clases medias. Bajo esta perspectiva, se entiende que en ningún momento se prefigurara la más mínima amenaza –siquiera un serio cuestionamiento– de las herencias sociales del franquismo. La sociedad de clases medias fue el gran hallazgo de la dictadura y su legado a la democracia. En términos positivos: la movilidad social ascendente, la expansión de la educación, la generalización de la Seguridad Social y en general el Estado del Bienestar fueron pilares de los consensos de la nueva democracia. Se puede decir también que estas fueron las demandas del movimiento obrero y del movimiento vecinal. Y así es. Pero lo que las hacía funcionales a un proyecto social propiamente clasista –a la reproducción de las clases medias– es que este legado social se conservó o se amplió de acuerdo con los parámetros del franquismo (Rodríguez López, 2015, 349).

El «milagro económico» se había sustentado en unos elevados costes sociales que incluyeron la explotación de la clase trabajadora, la represión política, la migración forzosa, la falta de derechos y libertades y la pobreza en el campo y en las grandes ciudades, donde los recién llegados se veían abocados a vivir en infraviviendas. Para las clases dominantes, la política económica del régimen se había convertido en la coartada perfecta para justificar la violencia que había hecho posible la acumulación de capitales tras la Guerra Civil. En 1965, el poeta Jaime Gil de Biedma describía este fenómeno en su «Carta de España» en estos términos: «Después de tantos años de forzoso cinismo, fundamentar su adhesión al régimen en el hecho de que es un régimen económicamente progresivo, y no en el puro instinto de conservación, ha sumido a la derecha española en un estado casi voluptuoso de buena conciencia» (686-687). Sin embargo, el objetivo de un hipotético desarrollo equilibrado y armónico constituyó una meta tanto para el gobierno franquista como para

algunos economistas de la oposición, que aceptaron el marco de las teorías de la modernización en el que se movían los gestores del régimen. En 1976, José Manuel Naredo advertía de los problemas de este modelo señalando que los «críticos progresistas» establecían comparaciones entre «los niveles de producción o de consumo por habitante de acero, abonos químicos, Kw/H, automóviles, televisores o abrelatas eléctricos» para mostrar «la "enorme distancia que nos separa" de los países capitalistas más desarrollados y el consiguiente atraso histórico secular que hay que recuperar tomando como objetivo la imagen de "modernidad" y "progreso" que ofrecen los países de capitalismo "maduro"» (25). Parte de los economistas antifranquistas se centraron en señalar el carácter tecnocrático de las reformas, sin adentrarse a cuestionar un modelo en el que, según Naredo, se desplegaba la visión de «un desarrollo capitalista ideal que haría las delicias del buen tecnócrata: un desarrollo "fuerte", "equilibrado", "autosostenido", sin inflación ni problemas de balanzas de pago, sin paro y con salarios muy elevados» (28). Para muchos investigadores sociales, el cambio económico y social en España no era sino otra manifestación de un desarrollo que se estaba generalizando a escala mundial; una percepción que les permitiría diferenciarse de los ideólogos afectos al régimen «al diseminar el eslogan de que en España el desarrollo estaba se estaba produciendo "a pesar de Franco"» (Sánchez León, 2014, 76-78).

A mediados de los 60 España ya se había convertido en el primer destino turístico del mundo y el sector representaba ya una cifra cercana al 9% del PIB a finales de la década. El turismo reorganizó el modelo productivo español, poniendo el énfasis en la captación del consumo y la demanda europeos y en el desarrollo del sector inmobiliario. El Ministerio de Información y Turismo, dirigido por Manuel Fraga desde 1962, fue el encargado de diseñar las líneas maestras del boom de un sector que ha conseguido asegurar durante varias décadas un lugar firme para España en la industria global del ocio. Su auge permitió al gobierno de Franco seguir imponiendo su agenda mientras atraía inversiones extranjeras y solidificaba la ilusión del consumo en el interior del país. Se trataba de un «arte de gobierno» (Crumbaugh, 2009, 23) que desplegó un inmenso sistema de propaganda para promover las ideas sobre el desarrollo, el bienestar y el orden que marcaron el tardofranquismo,

especialmente durante la campaña oficial de los «25 Años de Paz» en 1964. Tras la muerte de Franco, las políticas económicas en tiempo de democracia continuaron su dependencia del sector turístico e inmobiliario. Apenas pasado un mes desde las elecciones generales de 1977, los Pactos de la Moncloa confirmaron el reajuste en la política de rentas, pieza central en la agenda neoliberal europea que permitió la recuperación de la tasa de ganancia por parte del capital y los recortes en los salarios de los obreros. La implementación de estos pactos ocurrió de manera paralela a la llamada «reconversión industrial», que contribuyó a una mayor dependencia del sector inmobiliario y financiero. De este modo, los primeros gobiernos en democracia consolidaron un modelo de «neoliberalismo incrustado» (Ban, 2016, 34-64), con un Estado del bienestar exiguo y medidas compensatorias para quienes saliesen perdiendo como consecuencia de la globalización. Como señala Juan Andrade, la historia reciente del país aparece atravesada por temporalidades múltiples y contradictorias, por lo que la hibridación se convirtió en la forma peculiar en la que se desarrollaron las políticas neoliberales durante estas primeras décadas en democracia:

La apertura de centros de salud coincidía con la legalización de «contratos basura», y la festividad moderna en calles y discotecas con una «patada en la puerta» de casa, mixtura, a su vez, del viejo autoritarismo con las medidas disciplinarias del nuevo orden global. La debilidad del Estado social que se levantó en España en aquella década bisagra explica también la rapidez con que se terminó de desmontar en las décadas siguientes. La cara neoliberal del Jano bifronte acabó devorando a su contraria. En el nuevo milenio se impuso una economía financiarizada, poco diversificada y de bajo valor añadido. La sociedad se hizo más desigual, con una masa precarizada y segmentos arrojados a la exclusión social. El sistema de salud pública se acabó degradando («Transiciones»).

Las cifras macroeconómicas del «milagro español» han llevado al historiador Stanley Payne a considerar al general Franco como «el modernizador definitivo del país, líder de la más exitosa de todas

las aspirantes a “dictaduras del desarrollo” del siglo XX» (Payne y Palacios, 2014). Se trata de una interpretación que ha llevado a ciertos sectores sociales en la actualidad a elaborar un relato histórico en el que la construcción de un Estado de derecho y la posterior inserción de España en el marco de la Unión Europea surgirían como una especie de consecuencia «natural» de la previa modernización del país. Esta narrativa refuerza la relación entre el desarrollo económico y una democracia en la que la consecución del «milagro político» sería meramente un corolario de los éxitos del «milagro económico». La transición a la democracia sería, según este relato, el resultado «lógico, esperado, y casi predecible del cambio social de los sesenta» (Pérez Picazo, 1996, 263). De esta manera, no solo se estaría negando la contingencia histórica del propio proceso político de la transición sino también el papel de amplios sectores de la población en las luchas por conseguir derechos sociales y políticos durante ese periodo. En este sentido, el disenso de parte de la ciudadanía ante la persistencia de los elementos de la dictadura en tiempo de democracia no ha cesado desde la muerte del dictador.

Como bien sabían los obreros y jornaleros en huelga en los años 70, las causas del desigual reparto de la riqueza en España, como apuntaba Jaime Gil de Biedma en su poema «Apología y petición», eran concretas. Pertenecían al orden de lo que el poeta denominó el «vulgar negocio de los hombres», antes que a una «metafísica» que atribuía el origen de la pobreza a las diversas explicaciones que los «empresarios de la falsa historia» nacional habían elaborado. En el final del poema, Gil de Biedma deseaba que las tornas cambiaran y que los responsables del golpe de Estado de 1936 fueran despojados de sus bienes y privilegios, al tiempo que pudieran emerger nuevos sujetos políticos capaces de transformar la historia nacional mediante otra gestión comunitaria de esa misma riqueza: «Que la pobreza suba hasta el gobierno/Que sea el hombre el dueño de su historia». No sabemos cuántos trabajadores leyeron los poemas de Gil de Biedma, ni tampoco cuántos se acercaron a la lectura de novela social o asistieron como espectadores a las obras de autores como Buero Vallejo, quien se esforzó en la creación de un público para una escena democrática por venir. Lo que sí sabemos es que las «apologías» y las «peticiones» de la cultura antifranquista tuvieron en buena medida como protagonistas a unas clases trabajadoras

que, más allá de su adscripción a una clase «sociológica», fueron el sujeto revolucionario sobre el que se vertebraron las posibilidades de transformación política y social. Cada día nuevas investigaciones nos proporcionan informaciones muy valiosas sobre las vidas de los productores culturales de esta diversa clase obrera y campesina: aquellos que cantaron coplas clandestinas en las que denunciaban el desalojo de sus casas hundidas para siempre en el fondo de un pantano, aquellos que enviaron cartas con poemas a la emisora Radio Pirenaica dando testimonio sobre sus condiciones de trabajo en Alemania o en España, aquellos que participaron en sus propios grupos de música y teatro, que colaboraron con la prensa en el exilio o que crearon decenas de revistas en las asociaciones de vecinos del tardofranquismo, entre otros.

Como se ha examinado en este ensayo, durante los años 50 y 60 muchos productores culturales desafiaron los relatos sobre el «milagro económico» y la circulación y distribución de capitales que el régimen promocionaba. Los escritores, cineastas y dibujantes que reflexionaron sobre la situación del país en la Guerra Fría y que imaginaron una vida en el espacio exterior más justa y solidaria, así como los creadores que inventaron ficciones críticas con el espectáculo de los juegos de azar o contra los privilegios de quienes ejercían la caridad otorgaron nuevos significados a las ideas sobre el desarrollo y la distribución de la riqueza. El análisis detenido de las producciones culturales en la transición de la autarquía al liberalismo económico revela la profunda complejidad del desarrollo desigual de las instancias económicas, políticas e ideológicas de la sociedad española en esa coyuntura histórica. En este sentido, las narrativas providenciales que caracterizaron las fábulas del desarrollo en la producción cultural de este periodo expresaron esas contradicciones a través de la incorporación de elementos sobrenaturales, transcendentes, o extraordinarios en los imaginarios de la modernización económica, los cuales desplazaron progresivamente el esquema ideológico del periodo autárquico. Si, tal y como afirmaba Walter Benjamin, «cada época sueña la siguiente», el análisis de las fantasías que formaron parte de la vida de las generaciones que nos precedieron puede llevarnos a comprender no solo cuáles fueron sus ideas sobre el «milagro económico español» sino también a conservar el recuerdo sobre cuáles eran sus deseos acerca del reparto de ese «milagro». Espero

que este ensayo haya arrojado algo de luz sobre las vidas y las voces de aquellos que en tiempo de dictadura imaginaron un presente y un porvenir que nos incluye. También sobre nuestras posibilidades de imaginar otros futuros posibles.

---

[1] Véase Labrador (2017).

[2] Véase Barrial y Del Amo (2021).

[3] Los principales objetivos de las políticas del modelo neoliberal desde la segunda mitad del siglo XX incluyen la privatización de los bienes y funciones públicas; la desregulación y la regulación que resultan en una mayor distribución ascendente de las ganancias y rentas; la liberalización del comercio; el aislamiento de los actores del mercado de la supervisión democrática; la desinversión en servicios sociales, la reinversión en las funciones punitivas, policiales y militares del Estado y el cultivo de los principios del mercado en un ámbito cada vez más amplio de la vida humana (Moreton, 2021, 89). Sobre el nacimiento del neoliberalismo, su expansión global y su implementación en diferentes modelos nacionales, véanse Slobodian (2018), Ban (2016) y Moreton (2021).

[4] En esta misma línea, Delibes había escrito en 1969 su Parábola del náufrago, una suerte de parodia de ciencia ficción distópica descrita por su autor como una fábula sobre la tecnocracia donde «el poder del dinero y la organización –quintaesencia de este progreso– termina por convertir en borrego a un hombre sensible, mientras la Naturaleza mancillada, harta de servir de campo de experiencias a la química y la mecánica, se alza contra el hombre en abierta hostilidad» (13). En 1971, Antonio Buero Vallejo también reflexionaba sobre la relación entre desarrollismo, dictaduras y costes sociales y ecológicos en su obra de teatro La llegada de los dioses, en la que hacía partícipe a los espectadores de la responsabilidad de los políticos y empresarios que participaron en diferentes regímenes fascistas del siglo XX.

Obras citadas

Adamson, Matthew; Camprubí, Lino y Turchetti, Simone, «From the Ground Up: Uranium Surveillance and Atomic Energy in Western Europe», en Simone Turchetti y Peder Roberts (eds.), The Surveillance Imperative: Geosciences During the Cold War and Beyond, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 23-44.

Adelantado, José, Cambios en el Estado del bienestar: políticas sociales y desigualdades en España, Barcelona, Icaria / Universitat Autònoma de Barcelona, 2000.

«La administración Eisenhower significará la reacción contra el dirigismo demócrata con un ensayo de individualismo capitalista», ABC. Edición de Andalucía, 1 de enero de 1953, p. 58.

Adorno, Theodor, Critical Models. Interventions and Catchwords, Nueva York, Columbia University Press, 2005.

Afinoguénova, Eugenia, «"Unity, Stability, Continuity": Heritage and the Renovation of Franco's Dictatorship in Spain, 1957-1969», International Journal of Heritage Studies 16, 6 (2010), pp. 417-433.

Agamben, George. El reino y la gloria: Una genealogía teológica de la economía y el gobierno, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

Aglietta, Michel. Regulación y crisis del capitalismo, Ciudad de México, Siglo XXI, 1986.

Agustí, Ignacio. «El júbilo navideño», Triunfo 80 (1963), p. 58.

«Ahora están de moda los globos fantasmas», El liberal, 25 de agosto de 1909.

Alares, Gustavo, Políticas del pasado en la España franquista (1939-1964), Madrid, Marcial Pons, 2017.

Aldecoa, Ignacio, Cuentos completos, vol. 1, Madrid, Alianza, 1978.

Aldiss, Brian W., Non-Stop, Orion, 2000.

Alfaya, Javier, Crónica de los años perdidos: la España del tardofranquismo, Madrid, Temas de Hoy, 2003.

Alejandro, Julio, «Colaborar con Buñuel», Contracampo 16, pp. 3-45.

Alonso, Luis Enrique y Conde, Fernando, Historia del consumo en España: Una aproximación a sus orígenes y primer desarrollo, Barcelona, Debate, 1994.

Altabella, José, La lotería nacional de España (1763-1963), Madrid, Dirección General de Tributos Especiales, 1962.

Althusser, Louis, For Marx, Londres, Verso, 2005 [ed. cast.: La revolución teórica de Marx, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1967].

Andrade, Juan, «Transiciones de ayer a hoy», Ctxt, 28 de febrero de 2021.

Álvarez-Buylla, Adolfo y Jarnés, Enrique, 2055: Recordando las aventuras de Diego Valor, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, 2014.

Anderson, Lara, Control and Resistance. Food Discourse in Franco Spain, Toronto, University of Toronto Press, 2020.

Aragó, Ignacio María, «Té-Bridge para obras de apostolado», El Ciervo 53 (1957), p. 2.

Aragüés Estragués, Rosa, Las rojas y sus hijos, víctimas de la legislación franquista. El caso de la cárcel de Predicadores, 1939-1945, Madrid, Editorial Sanz y Torres, 2014.

Arbaiza, Diana, The Spirit of Hispanism. Commerce, Culture, and Identity across the Atlantic, 1875-1936, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2020.

Arboleda, Martín, «La necesidad de una vía popular al desarrollo», Jacobin, 16 de septiembre de 2023.

Armengou, Montse y Belis, Ricard, Els nens perduts del franquisme, Barcelona, Televisió de Catalunya, 2003.

¡Aquí hay petróleo!, dirigida por Rafael J. Salvia (Asturias Films, 1956).

Azcona, Rafael, «Pobre», en Pobre, Paralítico, y Muerto, Madrid, Ediciones Arión, 1960.

—, ¿Son de alguna utilidad los cuñados? Y otros textos (1956-1958), Logroño, Pepitas de Calabaza / Fulgencio Pimentel, 2014.

Babiano Mora, José. Emigrantes, cronómetros y huelgas. Un estudio sobre el trabajo y los trabajadores durante el franquismo (Madrid, 1951-1977), Madrid, Siglo XXI de España, 1995.

Balibar, Etienne, «Elements for a theory of transition», en L. Althusser y E. Balibar (eds.), Reading capital: The complete Edition, Londres, Verso, 1979, pp. 273-308 [ed. cast.: Para leer el Capital, Madrid, Siglo XXI, 2010].

Balsebre, Armand, Historia de la radio en España (1939-1985), Madrid, Cátedra, 2002.

Ballester Olmos, Vicente-Juan, Ovnis. El fenómeno aterrizaje, Barcelona, Plaza & Janés, 1984.

Balzac, Honoré de, A Bachelor's Establishment, Londres, Macmillan, 1896.

Ban, Cornel, Ruling Ideas. How Global. Neoliberalism Goes Local, Oxford, Oxford University Press, 2016.

Banco Hispano-Americano, La situación económica en 1962, Madrid, Banco Hispano-Americano, 1963.

Barciela López, Carlos, Autarquía y mercado negro. El fracaso económico del primer franquismo, 1939-1959, Barcelona, Crítica, 2003.

—, «Los años del hambre», El País, 5 de febrero de 2012.

Barciela López, Carlos y Escudero, Antonio, Dos lecciones de historia, Alicante, Universidad de Alicante, 2007.

Barrial, Cristina y del Amo, Pepe, La apuesta perdida. Ludopatía, ciudad y resistencia, Barcelona, Bellaterra, 2021.

Barrios, Nuria, «La ambición del dibujante», El País, Babelia, 11 de diciembre de 2010, pp. 4-5.

Barthes, Roland, Essais critiques, París, Editions du Seuil, 1964 [ed. cast.: Ensayos críticos, Barcelona, Seix Barral, 2002].

—, Mythologies, Nueva York, Noonday Press, 1972 [ed. cast.: Mitologías, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2010].

—, The Eiffel Tower, and Other Mythologies, Berkeley, University of California Press, 1997 [ed. cast.: La torre Eiffel, Barcelona, Paidós, 2022].

Bartholomew, Robert E. y Howard George S., UFOs & Alien Contact: Two Centuries of Mystery. Prometheus Books, 1998.

Battaglia, Debbora (ed.), E. T. Culture: Anthropology in Outerspaces, Durham, Duke University Press, 2006.

Beltrán, Lucas (ed.), Ensayos de Economía Política, Madrid, Unión Editorial, 1996.

Benavente, Jacinto, «El asunto del día», La Vanguardia, 14 de abril de 1950, p. 5.

Bennett, Jane, The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, and Ethics, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Benjamin, Walter, Selected Writings, ed. de Marcus Bullock y Michael W. Jennings, Cambridge, Belknap Press, 1996.

—, The Arcades Project, ed. de Rolf Tiedemann, Cambridge, Belknap Press, 2002 [ed. cast.: Libro de los pasajes, Madrid, Akal, 2005].

Bennett, Jane, The Enchantment of Modern Life: Attachments,

Crossings, and Ethics, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Berzal de la Rosa, Enrique, Del Nacionalsocialismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002.

¡Bienvenido, Míster Marshall!, dirigido por Luis García Berlanga (Uninci, 1953).

Bloch, Ernst. The Principle of Hope, Cambridge, MIT Press, 1986 [ed. cast.: El principio esperanza, Madrid, Trotta, 2004-2007].

«Bombas atómicas a bordo de platillos volantes», Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 2 de enero de 1951, p. 1.

Botti, Alfonso, Cielo y dinero. El nacionalismo en España, 1881-1975, Madrid, Alianza, 2008.

Bould, Mark y Miéville, China, Red Planets. Marxism and Science Fiction, Londres, Pluto, 2009.

Box, Zira, España, año cero. La construcción simbólica del franquismo, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

Bowen, Wayne H., Truman, Franco's Spain and the Cold War, Columbia, University of Missouri Press, 2017.

Bravo, Eduardo, Ummo. Lo increíble es la verdad, Mallorca, Autsaider Cómics, 2019.

Buache, Freddy, The Cinema of Luis Buñuel, Londres, Tantivy Press, 1973.

Buck-Morss, Susan, Dreamworld and catastrophe: the passing of mass utopia in East and West, Cambridge, MIT Press, 2002 [ed. cast.: Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste, Madrid, Antonio Machado, 2004].

Buero Vallejo, Antonio, «Del Quijotismo al "mito" de los platillos volantes», Primer Acto, vol. 100-101 (1968), pp. 73-74.

—, La doble historia del doctor Valmy. Mito, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

—, Hoy es fiesta. El tragaluz, Madrid, Cátedra, 2011.

Calvo Serer, Rafael, España, sin problema, Madrid, Ediciones Rialp, 1949.

—, La aproximación de los neoliberales a la actitud tradicional, Madrid, Editora Nacional, 1956.

Cabria García, Ignacio, Entre ufólogos, creyentes y contactados: una historia social de los OVNIs en España, Santander, Cuadernos de Ufología, 1993.

«Cae un platillo volante en Madrid», Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 30 de diciembre de 1954, p. 3.

Caillois, Roger, Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Calabuch, dirigida por Luis García Berlanga (Águila Films, Films Costellazione, 2002).

Camprubí, Lino, Engineers and the Making of the Francoist Regime, Cambridge, MIT Press, 2014.

Canalda, José Carlos y Cantero Uribe-Echeberria, Igor, «Escritores de novelas de a duro: los grandes desconocidos de la ciencia ficción española», en Fernando Martínez de la Hidalga (ed.), La ciencia ficción española, Madrid, Ediciones Robel, 2002.

Candel, Francisco, Ser obrero no es ninguna ganga, Barcelona, Ariel, 1968.

Cañeque, Carlos y Grau, Maite, ¡Bienvenido, Mr. Berlanga!, Barcelona, Ediciones Destino, 1993.

Carr, Raymond, España. De la Restauración a la democracia, 1875-1980, Barcelona, Ariel, 1983.

—, La época de Franco (1939-1975). Política, Ejército, Iglesia,

Economía, Madrid, Espasa Calpe, 1996.

Carr, Raymod y Fusi, Juan Pablo, España, de la dictadura a la democracia, Madrid, Planeta, 1979.

Casanova, José, «The Opus Dei Ethic, the Technocrats and the Modernization of Spain», Social Science Information/sur les sciences sociales 22, 1 (1983), pp. 27-50.

Casanova, Julián, Cuarenta años con Franco, Barcelona, Crítica, 2015.

Castoriadis, Cornelius, The Imaginary Institution of Society, Cambridge, MIT Press, 1987 [ed. cast.: La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución, Barcelona, Tusquets, 2013].

Catalán, Jordi, La economía española y la segunda guerra mundial, Barcelona, Ariel, 1995.

Cayuela Sánchez, Salvador, Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco, Madrid, FCE, 2014.

Cazorla, Antonio, Políticas de la victoria: la consolidación del Nuevo Estado franquista (1938-1953), Madrid, Marcial Pons, 2000.

—, Fear and Progress: Ordinary Lives in Franco's Spain 1939-1975, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010 [ed. cast.: Miedo y progreso. Los españoles de a pie bajo el franquismo, 1939-1975, Madrid, Alianza, 2016].

Cela, Camilo José, «Los platillos volantes o un mundo con astigmatismo», Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 26 de marzo de 1950, p. 4.

—, «Tres hombrecillos de un metro», La Vanguardia, 18 de mayo de 1952, p. 7.

Celaya, Gabriel, Entreacto, Madrid, Ágora, 1957.

Cerca de la ciudad, dirigida por Luis Lucia (Goya Films, 1952).

Certeau, Michel de, The Practice of Everyday Life, Berkeley, University of California Press, 1984 [ed. cast.: La invención de lo cotidiano 1: Artes de hacer, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2000].

Chapman, James, British Comics. A Cultural History, Londres, Reaktion Books, 2011.

Christian, William A. Jr., «Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe», en Eric Wolf (ed.), Religion, Power and Protest in Local Communities, Berlin, Nuevo York, Ámsterdam, Mouton, 1984, pp. 239-266.

Clarasó, Noel, «Platillos volantes cruzan el sueño», La Vanguardia, 8 de abril de 1950, p. 7.

Clavero, Bartolomé, Antidora. Antropología católica de la economía moderna, Milán, Giuffrè, 1991.

Clark, Rosemary, Catholic iconography in the novels of Juan Marsé, Londres, Tamesis, 2003.

Clark, Jerome, The UFO Encyclopedia, Detroit, Apogee Books, 1990.

Clarke, David y Roberts, Andy, Out of the Shadows. UFOs the Establishment and Official Cover-Up, Londres, Piatkus, 2002.

Collado, Sergio, «En la muerte de Don Dacio Crespo», Imperio. Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 26 de octubre de 1954, p. 1.

Cortes-Cavanillas, Julián, «Tierra-Marte-Venus-Tierra», ABC, 29 de diciembre de 1956, p. 45.

Crumbaugh, Justin, Destination Dictatorship. The Spectacle of Spain's Tourist Boom and the Reinvention of Difference, Nueva York, State University of New York Press, 2009.

—, «Spectacle as Spectralization, Untimely Timelessness: Marcelino Pan y Vino and Mid-1950s' Francoism», Journal of Spanish Cultural Studies 15(3), 2015, pp. 1-14.

Dardot, Pierre y Laval, Christian, The New Way of the World: On Neoliberal Society, Londres, Verso, 2013 [ed. cast.: La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal, Barcelona, Gedisa, 2013].

De Grazia, Victoria, El Imperio irresistible, Barcelona, Belacqva de Ediciones y Publicaciones, 2006.

De la Torre, Joseba y Rubio-Varas, María Del Mar, «Nuclear Power for a Dictatorship: State and Business Involvement in the Spanish Atomic Program, 1950-85», Journal of Contemporary History 51, 2 (2016), pp. 385-411.

Del Arco Blanco, Miguel Ángel, Hambre de siglos: mundo rural y apoyos sociales del franquismo en Andalucía Oriental (1936-1951), Granada, Comares, 2007.

Dean, Jodi, Aliens in America. Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

«Defensa civil yanqui», Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 2 de enero de 1951, p. 1.

Deleuze, Gilles, «Postscript on Control Societies», October 59 (1992), pp. 3-7.

Delgado, Luisa Elena, La nación singular. Fantasías de la normalidad democrática española: 1996-2011, Madrid, Siglo XXI de España, 2014.

Delgado, Manuel, La ira sagrada. Anticlericalismo, Iconoclasta y anti-ritualismo en la España contemporánea, Barcelona, Editorial Humanidades, 1992.

Delgado Gómez-Escalonilla, Lorenzo, «Modernizadores y tecnócratas. Estados Unidos ante la política educativa y científica de la España del Desarrollo», Historia y Política 34 (2015), pp. 113-146.

Delgado Gómez-Escalonilla, Lorenzo y de la Hoz Pascua, Patricia, «US Assistance to Educational Reform in Spain: Soft Power in Exchange for Military Bases», Oscar Martín García (2020), Teaching

Modernization: Spanish and Latin American Educational Reform in the Cold War, Nueva York, Oxford, Berghahn Books, 2020, pp. 40-77.

Delibes, Miguel, Parábola del náufrago, Barcelona, Ediciones Destino, 1969.

—, El sentido del progreso desde mi obra: discurso leído el día 25 de mayo de 1975 en el acto de su recepción, Madrid, Real Academia Española, 1975.

—, Las ratas, Barcelona, Ediciones Destino, 1996.

Derrida, Jacques, Seminario La bestia y el soberano, vol. I (2001-2002), Buenos Aires, Manantial, 2010.

Devereux, Edward, Gambling and the Social Structure: A Sociological Study of Lotteries and Horse Racing in Contemporary America, Nueva York, Arno, 1949.

Díaz-Salazar, Rafael, Nuevo socialismo y cristianos de izquierda, Madrid, HOAC, 2001.

Domingo, Carmen, Coser y cantar, Barcelona, Lumen, 2007.

Duva, Jesús y Junquera, Natalia, Vidas robadas, Madrid, Santillana, 2011.

Duvall, Raymond y Wendt, Alexander, «Sovereignty and the UFO», Political Theory, 36, 4 (2008), pp. 607-633.

Ealham, Chris, Class, Culture and Conflict in Barcelona, 1898-1937, Londres, Routledge, 2004.

Egea, Juan, Dark Laughter. Spanish Film, Comedy, and the Nation, Madison, University of Wisconsin Press, 2013.

Eghigian, Greg «"A Transatlantic Buzz": Flying Saucers, Extraterrestrials and America in Postwar Germany», Journal of Transatlantic Studies 12, 3 (2014), pp. 282-303.

—, «Making UFOs Make Sense: Ufology, Science, and the History of

Their Mutual Misunderstanding», Public Understanding of Science 26 (2017), pp. 612-626.

Ekbladh, David, The Great American Mission. Modernization and the Construction of an American World Order, Princeton, Princeton University Press, 2011.

«El avión misterioso», Política, 25 de noviembre de 1930, p. 5.

Elijo Garay, Leopoldo, «El domingo, día del suburbio», La vanguardia, 14 de diciembre de 1955, p. 9.

Engelhardt, Tom, The End of Victory Culture. Cold war America and the Disillusioning of a Generation, Amherst, University of Massachusetts Press, 2007.

Enguídanos, Pascual, La abominable bestia gris, Valencia, Editora Valenciana, 1974.

El astronauta. 1970, dirigida por Javier Aguirre (Colmenar Viejo, Suevia, 2002. DVD).

El destino se disculpa, dirigida por José Luis Sáenz de Heredia (Estudios Ballesteros, Cibeles Film, 1944).

«El humor. Arma de lucha popular», Cultura y democracia 5, 1 de mayo de 1950.

El mundo sigue, dirigida por Fernando Fernán Gómez (Ada Films, 1963).

El tigre de Chamberí, dirigida por Pedro L. Ramírez (Aspa, 1958).

Esa pareja feliz, dirigida por Juan Antonio Bardem y Luis García Berlanga (Altamira, 1951).

Escobar, Arturo, Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Estapé, Fabián y Amado, Mercè, «Realidad y propaganda de la planificación indicativa en España», en Josep Fontana (ed.), España

bajo el Franquismo, Barcelona, Crítica, 1986, pp. 206-214.

Estefanía, Joaquín, «La larga marcha», El País, 3 de mayo de 1998.

Estruch, Juan, Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas, Barcelona, Herder, 1994.

Etxezarreta, Miren, La reestructuración del capitalismo en España, 1970-1990, Barcelona, Crítica, 1986.

Faustina, dirigida por José Luis Sáenz de Heredia (Chapalo Films, Suevia Films, 1957).

Federici, Silvia y Linebaugh, Peter, Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons, Binghamton, PM Press, 2019.

Feijoo, Benito Jerónimo, Teatro critico universal: ó discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes, vol. 3, Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, 1765.

Felices Pascuas, dirigida por Juan Antonio Bardem (Floralva, 1954).

Fernández Clemente, Eloy y Forcadell, Carlos, «El bajo Ebro», Andalán 25 (1973), p. 7.

Fernández de Castro, Ignacio, Del paternalismo a la justicia social, Madrid, Euramérica, 1956.

Fernández de la Mora, Gonzalo, El crepúsculo de las ideologías, Madrid, Rialp, 1965.

Fernández Santos, Jesús, Aunque no sé tu nombre, Barcelona, Edhasa, 1991.

Flaherty, Robert Pearson, «UFOs, ETs, and the Millennial Imagination», en Catherine Wessinger (ed.), The Oxford Handbook of Millennialism, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 587-610.

Fraga Iribarne, Manuel, Horizonte español, Madrid, Editora Nacional, 1965.

—, El desarrollo político, Barcelona, Bruguera, 1975.

Franco, ese hombre, dirigida por José Luis Sáenz de Heredia (Chápalo Film, 1964).

Franco, Francisco, Habla el Caudillo (Editora Nacional, 1939).

—, Palabras del Caudillo: 19 abril 1937-7 diciembre 1942, Madrid, Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular, 1943.

—, Discursos y mensajes del Jefe del Estado, Madrid, Dirección General de Información, 1955.

—, Pensamiento social, Madrid, Organización Sindical de F.E.T. y de las J.O.N.S., 1959.

—, Discursos y mensajes del Jefe del Estado, 1955-1959, Madrid, Dirección General de Información, Publicaciones Españolas, 1960.

—, El Pequeño libro pardo del general, París, Ruedo Ibérico, 1972.

Franco Fernández, Francisco José, «Franco y el extraño viaje a Cartagena», Cuadernos Republicanos 94 (2017), pp. 77-84.

Fraser, Benjamin, «Feijóo on Mars: A Brief Note on the Literary Godfather of Spanish Science Fiction», Dieciocho 36, 1 (2013), pp. 37-50.

Foucault, Michel, The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978-1979, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2008 [ed. cast.: Nacimiento de la biopolítica, Curso del Collège de France (1978-1979), Madrid, Akal, 2009].

Fuentes, Víctor, Los mundos de Buñuel, Madrid, Akal, 2000.

Fuertes, Gloria, Historia de Gloria (amor, humor, desamor), Madrid, Cátedra, 2004.

Furtado, Celso, El Mito del desarrollo económico y el futuro del Tercer Mundo, Buenos Aires, Periferia, 1974.

Gabilliet, Jean-Paul, «Making a Homefront Without a Battlefront:

The Manufacturing of Domestic Enemies in the Early Cold War Culture», European Journal of American Studies 7, 2 (2012), pp. 1-9.

Gajić, Tatjana, Paradoxes of Stasis. Literature, Politics, and Thought in Francoist Spain, Lincoln, University of Nebraska Press, 2019.

Gallo, Max, Spain Under Franco; A History, Nueva York, Dutton, 1974 [ed. cast.: Historia de la España franquista, París, Ruedo Ibérico, 1971].

Garcés, Joan, Soberanos e intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles, Madrid, Siglo XXI de España, 1996.

García Bilbao, Pedro Alberto y Sáiz Cidoncha, Carlos, Viajes de los Aznar. Historia completa de la gran saga de George H. White, Madrid, Silente, 2002.

García Blanco, Javier, Humanoides: encuentros con entidades desconocidas. Madrid, Edaf, 2003.

García-Donoso, Daniel, Escrituras post-seculares: sedimentos de la religión en la narrativa española, 1950-2010, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018.

García Escudero, José María, Los españoles de la conciliación, Madrid, Espasa Calpe, 1987.

Garvía, Roberto, Historia ilustrada de las Loterías en España, Madrid, Loterías y Apuestas del Estado, 2007.

—, Loterías. Un estudio desde la nueva sociología económica, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.

—, «Loterías, institucionalización y el juego en compañía», en Roberto Garvía (ed.), Fortuna y virtud. Historia de las loterías públicas en España, Madrid, Sílex, 2009, pp. 13-65.

—, Organizing the Blind: The Case of ONCE in Spain, Londres, Routledge, 2019.

Geppert, Alexander C. T., «Extraterrestrial Encounters: UFOs,

Science and the Quest for Transcendence, 1947-1972», History and Technology 28, 3 (2012), pp. 335-362.

Gilman, Nils, Mandarins of the Future. Modernization Theory in Cold War America, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2007.

Giménez, Carlos, Todo Paracuellos, Barcelona, Ediciones Debolsillo, 2007.

Gindin, Sam y Panitch, Leo, The Making of Global Capitalism. The Political Economy of American Empire, Londres, Verso, 2013 [ed. cast.: La construcción del capitalismo global. La economía política del imperio estadounidense, Madrid, Akal, 2015].

Gómez López-Quiñones, Antonio, «Sin perpetradores: crisis económica, publicidad televisiva y la ontología social del azar», en Ana Luengo y Katherine Stafford (eds.), Perpetradores y memoria democrática en España, Hispanic Issues Online, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017, pp. 109-130.

González, Erika y Ramiro, Pedro, A dónde va el capitalismo español, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019.

González Cuevas, Pedro Carlos, «La Derecha tecnocrática», Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales 18 (2007), pp. 23-48.

González de Andrés, Enrique, La economía franquista y su evolución (1939-1977). Los análisis económicos del Partido Comunista de España, Madrid, Libros de la Catarata, 2014.

González de Cardedal, Olegario, La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva, Madrid, Encuentro, 2010.

González-Fernández, Ángeles, «La otra modernización: tecnocracia y “mentalidad de desarrollo” en la península ibérica (1959-1974)», Historia y política. Ideas, procesos y movimientos sociales 35 (2016), pp. 313-339.

González González, Manuel Jesús, La economía política del franquismo (1940-1970), Madrid, Tecnos, 1979.

González Madrid, Damián y Ortiz Heras, Manuel (eds.), El Estado del Bienestar entre el Franquismo y la Transición, Madrid, Sílex, 2020.

Goux, Jean-Joseph, Symbolic economies: after Marx and Freud, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

Goytisolo, Juan, Obras completas 1. Novelas, Madrid, Aguilar, 1977.

Graeber, David, En deuda. Una historia alternativa de la economía, Barcelona, Ariel, 2014.

Gramsci, Antonio, «Religion, the Lottery and the Opium of Poverty», en D. Boothman (ed.), Further Selections from the Prison Notebooks, Lawrence & Wishart, 1995 [ed. cast.: Cuadernos de la cárcel, 3 vols., Madrid Akal, 2023 / Antología, Madrid, Akal, 2013].

Grego, Laura, A History of Anti-Satellite Programs, Cambridge, Mss., Union of Concerned Scientists, 2012.

Guirao, Fernando, Spain and the Reconstruction of Western Europe, 1945-57. Challenge And Response, Houndmills, Palgrave Macmillan, 1998.

Guiral, Antoni, Cuando los cómics se llamaban tebeos: la escuela Bruguera (1945-1963), Barcelona, Ediciones El Jueves, 2005.

—, TBO. Edición coleccionista (1951-53). ¡Las mejores páginas de Benejam y Coll! Barcelona, Salvat, 2011.

Grünschloß, Andreas, «Waiting for the “Big Beam”: UFO Religions and “Ufological” Themes in New Religious Movements», en James R. Lewis (ed.), The Oxford Handbook of New Religious Movements, Oxford, Orford University Press, 2008.

Halperin, David J., Intimate Alien. The Hidden Story of the UFO, Standford, Standford University Press, 2020.

Harris, Marvin, Cows, Pigs, Wars & Witches. The Riddles of Culture, Nueva York, Random House, 1974 [ed. cast.: Vacas, cerdos, guerras y brujas, Madrid, Alianza, 1975].

Hendershot, Cyndy, I Was a Cold War Monster: Horror Films, Eroticism, and the Cold War Imagination, Bowling Green, Bowling Green State University Popular Press, 2001.

—, Anti-Communism and Popular Culture in Mid-Century America, Jefferson, McFarland, 2002.

Hennaf, Marcel, «Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism», European Journal of Sociology 44 (2003), pp. 293-324.

Herzberger, David, Narrating the Past: Fiction and Historiography in Postwar Spain, Durham, Duke University Press, 1995.

Historias de la radio, dirigida por José Luis Sáenz de Heredia (Chapalo Films, 1955).

Ilie, Paul, Literature and Inner Exile: Authoritarian Spain, 1939-1975, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1980.

Jameson, Fredric, «The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber», New German Critique 1 (1973), pp. 52-89.

—, Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions, Londres, Verso, 2005 [ed. cast.: Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción, Madrid, Akal, 2009].

—, «The Experiments of Time: Providence and Realism», The Antinomies of Realism, Londres, Verso, 2013, pp. 195-231 [ed. cast.: «Los experimentos del tiempo: providencia y realismo», en Las antinomias del realismo, Madrid, Akal, 2018, pp. 225-265].

Jiménez, Iker, Encuentros. La Historia de los O.V.N.I. en España, Madrid, Edaf, 2008.

Jung, Carl G., Flying Saucers. A Modern Myth of Things Seen in the Sky, Harcourt, Brace, 1959.

—, Collected Works of CG Jung, Vol. 11: Psychology and Religion: West and East, Gerhard Adler y R. F. C. Hull (eds.), Princeton, Princeton University Press, 2014.

Juste, Rubén, IBEX 35. Una historia herética del poder en España, Madrid, Capitán Swing, 2017.

Jutglar, Antoni, «Caridad y “caridad”», El Ciervo, 102 (1962), p. 2.

Keller, Patricia, Ghostly Landscapes. Film, Photography, and the Aesthetics of Haunting in Contemporary Spanish Culture, Toronto, University of Toronto Press, 2016.

Keyhoe, Donald, The flying saucers are real, Nueva York, Fawcett Publications, 1950.

Kindelán, Alfredo, «Las preocupaciones extranjeras y las nacionales», ABC, 12 de diciembre de 1952, p. 3.

—, «Platillos volantes», ABC de Sevilla, 2 de diciembre de 1954, p. 3.

Klein, Naomi, The Shock Doctrine, Nueva York, Knopf, 2007 [ed. cast.: La doctrina del shock, Barcelona, Paidós, 2007].

«La ciencia yanki militarizada», Cultura y democracia 5, 1 de mayo de 1950, p. 95.

La caza, dirigida por Carlos Saura (Elías Querejeta, 1966).

«La VI Flota yanki visita España», Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 9 de enero de 1955, p. 1.

«La moda de los platillos volantes», Imperio. Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 24 de noviembre de 1954, p. 1.

«La navegación aérea y los norteamericanos», La Época. 19 de abril de 1897, p. 2.

«La paz, salvación de España y de su cultura», España y la paz, 1 de septiembre de 1952.

La quiniela, dirigida por Ana Mariscal (Bosco Films, 1960).

«La renta nacional,», Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 26 de abril de 1962, p. 1.

Labanyi, Jo, Spanish Studies Myth and History in the Contemporary Spanish Novel, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

—, «History and Hauntology; Or, What Does One Do with the Ghosts of the Past? Reflections on Spanish Film and Fiction of the Post-Franco Period», en J. R. Resina (ed.), Disremembering the Dictatorship. The Politics of Memory Since the Spanish Transition to Democracy, Ámsterdam, Rodopi, 2000, pp. 65-82.

—, «Feminizing the Nation: Women, Subordination and Subversion in Post-Civil War Spanish Cinema», en Ulrike Sieglohr (ed.), Heroines without Heroes: Reconstructing Female and National Identities. 1945-51, Nueva York, Londres, Cassell, 2000, pp. 163-184.

—, «Internalisations of Empire: Colonial Ambivalence and the Early Francoist Missionary Film», Discourse 23, 1 (2001), pp. 25-42.

Labrador, Germán, Culpables por la literatura. Imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986), Madrid, Akal, 2017.

Lago Carballo, Antonio, Eugenio d'Ors, anécdota y categoría, Madrid, Marcial Pons, 2004.

Lagrange, Pierre, «The Ghost in the Machine. How Sociology Tried to Explain (Away)American Flying Saucers and European Ghost Rockets, 1946-1947», en Alexander Geppert (ed.), Imagining Outer Space, European Astroculture in the Twentieth Century, Londres, Macmillan, 2012.

Landes, Richard, Heaven on Earth. The Varieties of the Millennial Experience, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Lara, Antonio, «Los tebeos del franquismo», en Historietas, cómics y tebeos españoles, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2002, pp. 44-74.

Latham, Michael E., The Right Kind of Revolution. Modernization, Development, and U.S. Foreign Policy from the Cold War to the Present, Ithaca, Cornell University Press, 2011.

Lazo, Alfonso, La Iglesia, la Falange y el fascismo: un estudio sobre la prensa española de Posguerra, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995.

Lears, T. J., Fables of Abundance. A Cultural History of Advertising in America, Nueva York, Basic Books, 1994.

Lepore, Jill, «Elon Musk Is Building a Sci-Fi World, and the Rest of Us Are Trapped in It», New York Times, 4 de noviembre de 2021.

Lepselter, Susan, The Resonance of Unseen Things. Poetics, Power, Captivity, and UFOs in the American Uncanny, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2016.

Lévi-Strauss, Claude, El pensamiento salvaje, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

Lieberman, Sima, Growth and Crisis in the Spanish Economy: 1940-93, Londres, Routledge, 2005.

Lindstrom, Lamont, Cargo Cult. Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993.

Longhurst, Alex, «Culture and Development: The Impact of 1960s "Desarrollismo"», en Barry Jordan y Rikki Morgan-Tamosunas (eds.), Contemporary Spanish Cultural Studies, Londres, Arnold, 2000, pp. 17-28.

López Hernández, Isidro y Rodríguez López, Emmanuel, Fin de ciclo. Financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010), Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

López Rodó, Laureano, Política y desarrollo, Madrid, Aguilar, 1970.

—, Memorias, Barcelona, Plaza & Janés, 1990.

Los jueves, milagro, dirigida por Luis García Berlanga (Ariel, Continental Produzione Domiziana, 1957).

«Los platillos volantes proceden de los Estados Unidos», Imperio. Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 1 de abril de

1950, p. 1.

Löwith, Karl, Meaning in History, Chicago, University of Chicago Press, 1957.

Lucanio, Patrick, Them or Us. Archetypal Interpretations of Fifties Alien Invasion Films, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

Luxemburg, Rosa, «Socialism and Churches», en Marxism, Socialism and Religion, Sydney, Resistance Books, 2001 [ed. cast.: https://www.marxists.org/espanol/luxem/05Elsocialismoylasiglesias_0.pdf].

Maeztu, Ramiro de, «El globo fantasma», La Correspondencia de España, 25 de mayo de 1909, p. 13.

Marcelino pan y vino, dirigida por Ladislao Vajda (Falco Film, 1955).

Marín i Corbera, Martí, «Familiares pero desconocidas: Las migraciones interiores durante el régimen franquista», en Damián Alberto González (ed.), El Franquismo y la Transición en España. Desmitificación y reconstrucción de la memoria de una época, Madrid, Libros de la Catarata, 2008.

Mars Aicart, Sergio, «Pascual Enguídanos: el universo visto desde Llíria», en Pablo Herranz (ed.), Memoria de la novela popular. Homenaje a la colección Luchadores del espacio, Valencia, Universitat de València, 2004.

Marsé, Juan, Esta cara de la luna, Barcelona, Seix Barral, 1962.

—, La oscura historia de la prima Montse, Barcelona, RBA, 1994.

Marsh, Steven, «Villar del Río Revisited: The Chronotope of Berlanga's ¡Bienvenido, Mister Marshall!», Bulletin of Hispanic Studies 81, 1 (2004), pp. 24-41.

«Marte coloca en Madrid su primera piedra», El Alcázar, 8 de febrero de 1955, p. 1.

Martín, Annabel, «¡Bienvenido, Mr. Marshall!: La identidad nacional como artificio», The Cincinnati Romance Review 15 (1996), pp.

73-80.

Martín Gaite, Carmen, Cuentos completos, Madrid, Alianza, 1978.

—, Esperando el porvenir. Homenaje a Ignacio Aldecoa, Madrid, Ediciones Siruela, 1994.

Martín-Márquez, Susan, «Coloniality and the Trappings of Modernity in Viridiana and The Hand in the Trap», Cinema Journal 51, 1 (2011), pp. 96-114.

Martín Serrano, Manuel, Publicidad y sociedad de consumo en España, Madrid, Edicusa, 1970.

Martínez de la Hidalga, Fernando, La ciencia ficción española, Madrid, Ediciones Robel, 2002.

Martínez-Alier, Joan, «Notas sobre el franquismo», Papers. Revista de Sociología 8 (1978), pp. 27-51.

Marx, Karl, «A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right», Karl Marx. Early Political Writings, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 1-27 [ed. cast.: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm].

«Más aviones yankis que nunca en Occidente», Imperio. Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 9 de enero de 1955, p. 1.

Matute, Ana María, Libro de juegos para los niños de los otros, Barcelona, Editorial Lumen, 1961.

McCarraher, Eugene, The Enchantments of Mammon. How Capitalism Became the Religion of Modernity, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2019.

Medina, Alberto, «Teatro de posesión: política de la melancolía en la España franquista», Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies 4, 1 (2000), pp. 43-59.

Menéndez Chacón, Manuel, «Algunas opiniones de calidad sobre lo que puede haber de realidad y de fantasía en torno a los famosos

discos volantes», ABC de Sevilla, 31 de marzo de 1950, p. 9.

«Mensaje de Franco a los españoles», Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 2 de enero de 1951, p. 1-3.

Mercer, Leigh, «The Games Men Play: The Stock Market and the Casino», Urbanism and Urbanity: The Spanish Bourgeois Novel and Contemporary Customs (1845-1925), Lewisburg, Bucknell University Press, 2013, pp. 105-138.

Mesa, Roberto, Jaraneros y alborotadores: documentos sobre los sucesos estudiantiles de febrero de 1956 en la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1982.

Millet, Salvador, «Hayek en Barcelona», La Vanguardia, 23 de agosto de 1949, p. 11.

Miller, Jacques-Alain, El partenaire síntoma, Barcelona, Paidós, 2008.

Milner, Andrew, Locating Science Fiction, Liverpool, Liverpool University Press, 2014.

Miracolo a Milano, dirigida por Vittorio de Sica (Produzioni di Sica, 1951).

Mirowski Philip y Plehwe, Dieter, The Making of the Neoliberal Thought Collective, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009.

Moix, Terenci, El sadismo de nuestra infancia, Barcelona, Kairós, 1970.

—, El peso de la paja: Memorias. El cine de los sábados, Barcelona, Plaza & Janés, 1998.

—, Historia social del comic, Barcelona, Bruguera / Ediciones B, 2007.

Molinero, Carme, La captación de las masas. Política social y propaganda en el régimen franquista, Madrid, Cátedra, 2005.

—, «El reclamo de la “justicia social” en las políticas de consenso del Régimen franquista», Historia Social 56 (2006), pp. 93-110.

Montero, Feliciano, «El modelo educativo del movimiento social católico», Génesis y situación de la educación social en Europa, Madrid, UNED, 2003, pp. 153-173.

Moradiellos, Enrique, Franco. Anatomy of a Dictator, Londres, I. B. Tauris, 2018 [ed. cast.: Franco. Anatomía de un dictador, Madrid, Turner, 2018].

Morán, Gregorio, El cura y los mandarines. Historia no oficial del Bosque de los Letrados. Cultura y política en España, 1962-1996, Madrid, Akal, 2014.

Moreno Seco, Mónica, «De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)», Historia Contemporánea 26 (2003), pp. 239-265.

Moreno, Luis y Sarasa, Sebastià, «Génesis y desarrollo del Estado del Bienestar en España», Revista Internacional de Sociología 6 (1993), pp. 27-69.

Moreton, Bethany, «Our Lady of Mont Pelerin: The “Navarra School” of Catholic Neoliberalism», Capitalism. A Journal of History and Economics 2, 1 (2021), pp. 88-153.

Moriente Díaz, David, España, ¿me reciben? Astronáutica y cultura popular (1957-1989), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2019.

Naredo, José Manuel, Por una oposición que se oponga, Barcelona, Anagrama, 2001.

Navarro, Vicenç, Neoliberalismo y Estado del bienestar, Barcelona, Ariel, 1997.

Navarro Rubio, Mariano, Mis memorias. Testimonio de una vida política truncada por el Caso Matesa, Barcelona, Plaza y Janés, 1991.

Nibert, David, «State Lotteries and the Legitimization of Inequality»,

en James Cosgrave (ed.), The Sociology of Risk and Gambling Reader, Londres, Routledge, 2006, pp. 319-338.

Nielfa, Gloria, Mujeres y hombres en la España franquista. Sociedad, economía, política, cultura, Madrid, Editorial Complutense, 2003.

Núñez, Clara Eugenia y Tortella Casares, Gabriel, El desarrollo de la España contemporánea. Historia económica de los siglos XIX y XX, Madrid, Alianza, 2014.

Núñez Laiseca, Mónica, Arte y política en la España del desarrollismo (1962-1968), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006.

Odekon, Mehmet, The SAGE Encyclopedia of World Poverty, Thousand Oaks, Sage, 2016

Oliver, Joan; Pagès, Joan y Pagès, Pelai, La Prensa clandestina: 1939-1956, Barcelona, Planeta, 1978.

Olsen, Niklas, The Sovereign Consumer: A New Intellectual History of Neoliberalism, Cham, Palgrave Macmillan, 2019.

«Opinión sobre los platillos volantes», Hoja oficial de la provincia de Barcelona, 30 de enero de 1950, p. 2.

Ordoñez, Javier y Sánchez-Ron, José Manuel, «Nuclear Energy in Spain: From Hiroshima to the Sixties», en Paul Forman y José M. Sánchez-Ron (eds.), National Military Establishments and the Advancement of Science and Technology. Studies in 20th Century History, Dordrecht, Springer, 1996, pp. 185-213.

Ortiz-Echagüe, Javier, Yuri Gagarin y el conde de Orgaz: Mística y estética de la eraespacial (Jorge Oteiza, Yves Klein, José Val del Omar), Alzuza, Fundación Museo Jorge Oteiza, 2014.

Oslington, Paul, «God and the Market: Adam Smith's Invisible Hand», Journal of Business Ethics 108, 4 (2012), pp. 429-438.

«Otros dos platillos volantes "vistos" en Orense» Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 9 de enero de 1955, p.

1.

Pablo VI, Encyclical letter of His Holiness Pope Paul VI on the Development of Peoples [Populorum progressio], Mahwah, Paulist Press, 1967 [ed. cast.: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals.html].

Pack, Sasha D., Tourism and Dictatorship. Europe's Peaceful Invasion of Franco's Spain, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2006.

«Parece que darán buen resultado las explotaciones petrolíferas de Granada», Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 9 de enero de 1955, p. 1.

Passport to Pimlico, dirigido por Henry Cornelius (Ealing Studios, 1949).

Pasulka, Diana, American Cosmic. UFOs, Religion, Technology, Oxford, Oxford University Press, 2019.

Pavlović, Tatjana, «¡Bienvenido, Mr Marshall! and the Renewal of Spanish Cinema», en George Cabello-Castellet, Jaume Martí-Olivella y Guy H. Wood (eds.), Cine-Lit:Essays on Peninsular Film and Fiction, Portland, Portland State University Press, 1995, pp. 169-74.

—, The Mobile Nation. España cambia de piel (1954-1964), Bristol, Intellect, 2011.

Payne, Stanley G., The Franco regime, 1936-1975, Madison, University of Wisconsin Press, 1987 [ed. cast.: El régimen de Franco, 1936-1975, Madrid, Alianza, 1987].

Payne, Stanley y Palacios, Jesus, Franco. A personal and political biography, Madison, University of Wisconsin Press, 2014 [ed. cast.: Franco. Una biografía personal y política, Madrid, Espasa, 2014].

Peppard, Donald M., «Government as Bookie: Explaining the Rise of Lotteries for Revenue», Review of Radical Political Economics 19, 3 (1987), pp. 56-68.

Pérez, Dionisio, «El milagro del oro que podría salvar a España», ABC. 9 de diciembre de 1934, p. 173-178.

Pérez, Jorge, Confessional Cinema: Religion, Film, and Modernity in Spain's Development Years, 1960-1975, Toronto, University of Toronto Press, 2017.

Pérez Galdós, Benito, Halma, Madrid, Impr. La Guirnalda, 1895.

Pérez Olivares, Alejandro, «Abastecer, racionar… y pasar hambre. Franquismo y control social en la posguerra», en Miguel Ángel del Arco (ed.), Los «Años del hambre». Historia y memoria de la posguerra franquista, Madrid, Marcial Pons, 2020, pp. 173-194.

Pérez Perucha, Julio, Antología crítica del cine español. 1906-1995. Flor en la sombra, Madrid, Cátedra, 1997.

Pérez Picazo, María Teresa, Historia de España del siglo XX, Barcelona, Crítica, 1996.

Pilkington, Mark, Mirage Men. A Journey into Disinformation, Paranoia and UFOs, Londres, Constable, 2010.

Pino Abad, Miguel, El delito de juegos prohibidos: análisis histórico-jurídico, Madrid, Dykinson, 2011.

Plácido, dirigida por Luis Garcia Berlanga (Jet Films, 1960).

«Poema terrestre dedicado a los habitantes de la luna», Solidaridad Obrera: A.I.T. Órgano del movimiento Libertario español en Francia, 22 de enero de 1959, p. 3.

Portero, Florentino y Pardo Rosa, «La política exterior», en Raymond Carr (dir.), La época de Franco (1939-1975). Política, Ejército, Iglesia, economía y administración, Madrid, Espasa Calpe, 1996, pp. 193-299.

Prados de la Escosura, Leandro, Spanish Economic Growth, 1850-2015, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.

Presas i Puig, Alberto, «Science on the Periphery. The Spanish Reception of Nuclear Energy: an Attempt at Modernity?», Minerva 43 (2005), pp. 197-218.

Preston, Paul. Franco. A Biography, Londres, Fontana Press, 1995

[ed. cast.: Franco, Barcelona, Debate, 2025].

Primo de Rivera, José Antonio, Obras Completas de José Antonio Primo de Rivera, Madrid, Editora Nacional, 1942.

Rada, Juan S., 60 aniversario de El Caso: semanario de sucesos, Madrid, Grupo Editorial 33, 2011.

Ramírez de Lucas, J., «La semana de España en Nueva York», ABC, 24 de octubre de 1964.

Rancière, Jacques, «Política, identificación y subjetivación», en B. Arditi (ed.), El reverso de la diferencia. Identidad y política, Caracas, Nueva Sociedad, 2000, pp. 145-152.

Raventós, Daniel y Wark, Julie, Against Charity, Chico, AK Press, 2018.

Reich, Rob, Just Giving. Why Philanthropy Is Failing Democracy and How It Can Do Better, Princeton, Princeton University Press, 2018.

Reig Tapia, Alberto, Franco. El César superlativo, Madrid, Tecnos, 2005.

Rejón, Raúl, «EEUU sacrificó la salud de soldados y vecinos para silenciar Palomares, aún contaminado con plutonio», elDiario.es, 20 de junio de 2016.

Renau, Josep, «Dibujo», España y la paz, 28 de septiembre de 1954, p. 1.

Reyes, Luis, «Y vinieron los yanquis», El País, 24 de septiembre de 1978.

Richards, Michael, «"Terror and Progress": Industrialization, Modernity, and the Making of Francoism», Helen Graham y Jo Labanyi (eds.), Spanish Cultural Studies. An Introduction, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 173-182.

—, After the civil war. Making memory and re-making Spain since 1936, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Richardson, Nathan, Constructing Spain. The Re-imagination of Space and Place in Fiction and Film, 1953-2003, Lewisburg, Bucknell University Press, 2011.

Rieder, John, Colonialism and the Emergence of Science Fiction, Middletown, Wesleyan University Press, 2008.

Ríos Carratalá, Juan Antonio, Usted puede ser feliz. La felicidad en la cultura del franquismo, Barcelona, Ariel, 2013.

Rist, Gilbert, The History of Development. From Western Origins to Global Faith, Londres, Zed Books, 2014.

Roca, Paco, El invierno del dibujante, Bilbao, Astiberri, 2010.

Rodríguez, Fermín, Mujer y sociedad. La novelística de Concha Alós, Madrid, Orígenes, 1985.

Roglá, Vicente, Astronáutica y espíritu, Madrid, Dirección General de Enseñanza Media, 1962.

Romero de Pablos, Ana y Sánchez Ron, José Manuel, Energía nuclear en España. De la JEN al CIEMAT, Madrid, CIEMAT, 2001.

Ros Hombravella, Jacint, Trece economistas españoles ante la economía española, Barcelona, Oikos-Tau, 1975.

—, Política económica española (1959-1973), Barcelona, Blume, 1979.

Rosendorf, Neal M., Franco Sells Spain to America. Hollywood, Tourism and Public Relations as Postwar Spanish Soft Power, Basingstoke, Palgrave Macmillan Press, 2014.

Ross, Christopher, Spain Since 1812, Londres, Routledge, 2015.

Rostow, W. W., The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

Roth, Christopher, «Ufology as Anthropology: Race, Extraterrestrials, and the Occult», en Debbora Battaglia (ed.), E. T. Culture. Anthropology in Outerspaces, Durham, Duke University

Press, 2005.

Roush, Wade, Extraterrestrials, Cambridge, Mass., MIT Press, 2020.

Rodríguez, Emma, «Juan Marsé: Es una novela más atrevida de lo que creí en su día», El Mundo, 22 de febrero de 2001.

Rodríguez López, Emmanuel, Por qué fracasó la democracia en España. La Transición y el régimen del '78, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

—, El efecto clase media. Crítica y crisis de la paz social, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022.

Rosendorf, Neal, Franco Sells Spain to America. Hollywood, Tourism and Public Relations as Postwar Spanish Soft Power, Cham, Palgrave Macmillan, 2014.

Röpke, Wilhelm, «Liberalism and Christianity», Modern Age 1, 2 (1957), pp. 128-134.

Ruiz, Jesús, «Lotería y caridad», El Ciervo 3 (1951), p. 2.

Salinas, Pedro, La bomba increíble: fabulación, Madrid, Aguilar, 1988.

Salvador, Tomás, La nave, Barcelona, Ediciones Destino, 1959.

—, «La tómbola», La vanguardia, 14 de octubre de 1960, p. 7.

Sampedro, José Luis, «Le Plan de développement espagnol dans son cadre social», Revue Tiers Monde 8, 32 (1967), pp. 1033-1041.

Sánchez Ferlosio, Rafael, El escudo de Jotán. Cuentos reunidos, Barcelona, Debolsillo, 2015.

Sánchez Jiménez, José, 50 años de acción social. Cáritas Española (1947-1997), Madrid, Cáritas Española, 1997.

—, «Conservadores en política y reformistas en lo social. La Acción Católica y la legitimación política del régimen de Franco (1940-1960)», Ayer 39 (2000), pp. 165-180.

Sánchez León, Pablo, «Desclasamiento y desencanto. La representación de las clases medias como eje de una relectura generacional de la transición española», Kamchatka 4 (2014), pp. 63-99.

—, «¿Tan solo una guerra civil? 1936 como conquista colonial civilizadora y Yihad católica moderna», Bajo Palabra. Revista de Filosofía 13 (2017), pp. 19-37.

Sánchez-Mazas, Miguel, «The Spanish Miracle», Ibérica 12, 10 (1964), pp. 3-5.

Sánchez Recio, Glicerio y Tascón Fernández, Julio (eds.), Los empresarios de Franco. Política y economía en España, 1936-1957, Barcelona, Crítica, 2003.

Sánchez-Soler, Mariano, Los banqueros de Franco, Madrid, Oberón, 2005.

Santoro Domingo, Pablo, «Science Fiction in Spain: A Sociological Perspective», Science Fiction Studies 33, 2 (2006), pp. 313-331.

Santos, Domingo, Lo mejor de la ciencia-ficción española, Bareclona, Martínez Roca, 1982.

Saz, Ismael, España contra España: Los nacionalismos franquistas, Madrid, Marcial Pons, 2003.

Scarlett, Elizabeth, Religion and Spanish Film. Luis Buñuel, the Franco Era, and Contemporary Directors, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2014.

Schmitt, Carl, «El orden del mundo después de la segunda guerra mundial», Revista de estudios políticos 122 (1962), pp. 19-36.

Scully, Frank, Behind the Flying Saucers, Nueva York, Holt, 1950.

Secretariado de la Junta Nacional de Semanas Sociales, Crisis de la vivienda, Madrid, Secretariado de la Junta Nacional de Semanas Sociales, 1954.

Seed, David, Science Fiction. A Very Short Introduction, Oxford,

Oxford University Press, 2011.

Segura, Julio, La industria española y la competitividad, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.

Semprún, Jorge, «La oposición política en España: 1956-1966», Horizonte español II (1966), pp. 39-55.

Sesma, Nicolás, Ni una, ni grande, ni libre. La dictadura franquista (1939-1977), Barcelona, Crítica, 2024.

Siguán, Miguel, Del campo al suburbio; un estudio sobre la inmigración interior en España, Madrid, CSIC, 1959.

Simak, Clifford Donald, Spacebred Generations, Rockville, Wilside press, 2009.

Sinova, Justino, Un siglo en 100 artículos, Madrid, La Esfera de los Libros, 2002.

Slobodian, Quinn. Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2018 [ed. cast.: Globalistas. El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo, Madrid, Capitán Swing, 2021].

Sontag, Susan. Against Interpretation and Other Essays, Nueva York, Anchor, 1990.

Sor Citröen, dirigida por Pedro Lazaga (Pedro Masó, 1967).

Suárez, Pedro, «La crónica-reportaje sobre los “platillos volantes”», Imperio. Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 16 de abril de 1950, p. 4.

Sucedió en mi aldea, dirigida por Antonio Santillán (Vértice, 1956).

Sueiro, Daniel, La verdadera historia del Valle de los Caídos, Madrid, Sedmay Ediciones, 1977.

Suvin, Darko, Metamorphoses of Science Fiction, Berna, Peter Lang AG, 2016.

Tarancón, Vicente, El pan nuestro de cada día dánosle hoy, Madrid, Publicaciones H.O.A.C. (Hermandad Obrera de Acción Católica), 1950.

Tello Lázaro, José Ángel, Ideología y política. La Iglesia católica española, 1936-1959, Zaragoza, Libros Pórtico, 1984.

Thomas, Maria, La fe y la furia. Violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931-1939, Granada, Comares, 2014.

—, «Twentieth-Century Catholicisms: Religion as Prison, as Haven, as Clamp», en Helen Graham (ed.), Interrogating Francoism: History and Dictatorship in Twentieth-Century Spain, Londres, Bloomsbury Academic, 2016, pp. 27-48.

Tiryakian, Edward A., «Dialectics of Modernity: Reenchantment and Dedifferentiation as Counterprocesses», en Hans Haferkamp y Neil J. Smelser (eds.), Social change and modernity, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 78-95.

Todo es posible en Granada, dirigida por José Luis Sáenz de Heredia (Chapalo Films, 1954).

Tómbola, dirigida por Luis Lucia (Guion Producciones Cinematográficas, 1962).

Toscano, Alberto, «Transition Deprogrammed», South Atlantic Quarterly 113, 4 (2014), pp. 659-835.

Trompf, Garry, «UFO Religions and Cargo Cults», en Christopher Partridge (ed.), UFO Religions, Londres, Routledge, 2003, pp. 221-238.

«Un coto de uranio se explota en Sierra Morena desde hace año y medio», Imperio: Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 9 de enero de 1955, p. 1.

«Un platillo con tripulantes rubios», ABC, 10 de diciembre 1954, p. 36.

«Un platillo volante resulta ser un globo», ABC, 17 de diciembre 1954, p. 19.

«Un platillo volante sobre nuestra provincia», Imperio. Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 6 de abril de 1950, p. 3.

Tusell, Genoveva, El «Guernica» recobrado. Picasso, el franquismo y la llegada de la obra a España, Madrid, Cátedra, 2017.

Vázquez Montalbán, Manuel, Crónica sentimental de España, Barcelona, Lumen, 1970.

—, «Medios de comunicación de masas y consumo», en Alberto Míguez España (ed.), España, ¿una sociedad de consumo?, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1970

— (dir.), Diccionario del Franquismo, Barcelona, Dopesa, 1977.

Vegso, Roland, The Naked Communist: Cold War Modernism and the Politics of Popular Culture, Nueva York, Fordham University Press, 2013.

Viestenz, William, By the Grace of God: Francoist Spain and the Sacred Roots of Political Imagination, Toronto, University of Toronto Press, 2014.

Vigara Tauste, Ana María, «Sexo, política y subversión. El chiste popular en la época franquista», Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación 27, 7 (2006), pp. 7- 25.

Vilarós, Teresa, «Banalidad y biopolítica. La transición española y el nuevo orden del mundo», en Jesús Carrillo (ed.), Desacuerdos 2. Sobre arte, políticas y esfera pública en el estado español, Barcelona, MACBA, 2005, pp. 30-56.

Villacañas, José Luis, Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España, Madrid, Espasa-Calpe, 2000.

—, La revolución pasiva de Franco. Las entrañas del franquismo y de la transición, Madrid, Harper Collins Ibérica, 2022.

Vinyes, Ricard; Armengou, Montse y Belis, Ricard, Los niños perdidos del franquismo, Barcelona, Plaza y Janés, 2002.

Viñas, Ángel, Los pactos secretos de Franco con Estados Unidos: bases, ayuda económica, recortes de soberanía, Barcelona, Grijalbo, 1981.

—, «Franco's dream of autarky shattered: foreign policy aspects in the run-up to the 1959 change in Spanish economic strategy», en Christian Leitz y David J. Dunthorn (eds.), Spain in an International Context, 1936-1959, Oxford, Berghahn Books, 1999, pp. 299-318.

—, En las garras del águila: los pactos con Estados Unidos, de Francisco Franco a Felipe González (1945-1995), Barcelona, Crítica, 2003.

Viridiana, dirigida por Luis Buñuel (Films 59, Uninci, 1961).

«Visita de la Virgen de Fátima y Santas Misiones», Imperio. Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 6 de abril de 1950, p. 3.

Vogl, Joseph, The Specter of Capital, Redwood City, Stanford University Press, 2015.

Walsh, Michael, El Mundo del Opus Dei, Barcelona, Plaza y Janés, 1990.

Weber, Max, From Max Weber, Essays in Sociology, H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), Nueva York, Oxford University Press, 1946 [ed. cast.: Ensayos de sociología, Barcelona, Martínez Roca, 1974].

—, Economy and Society, G. Roth and C. Wittich (eds.), Totowa, Bedminster Press, 1968 [ed. cast.: Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

Weizman, Eyal, «Control in the Air», Open Democracy, mayo de 2002.

Wells, H. G., The Time Machine, Londres, Penguin Book, 2002 [ed. cast.: La máquina del tiempo, Madrid, Alianza, 2024].

Wendt, Alexander y Duvall, Raymond, «Sovereignty and the UFO», Political Theory 36, 4 (2008), pp. 607 -633.

Williams, Raymond, The Country and the City, Oxford, Oxford University Press, 1975 [ed. cast.: El campo y la ciudad, Buenos Aires, Prometeo, 2017].

—, «Advertising: The Magic System», en Problems in Materialism and Culture, Londres, Verso, 2005.

Wojcik, Daniel, «Avertive Apocalypticism», Catherine Wessinger (ed.), The Oxford Handbook of Millennialism, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 66-88.

Woods Peiró, Eva, «¡Rehearsing for Modernity in Bienvenido, Mister Marshall!», en Joan Ramón Resina (ed.), Burning Darkness. A Half Century of Spanish Cinema, Albany, SUNY Press, 2008, pp. 9-26.

«Ya no son un misterio los platillos volantes», Imperio. Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S., 11 de abril de 1950, p. 4.

Zenobi, Laura, La construcción del mito de Franco: de jefe de la Legión a Caudillo de España, Madrid, Cátedra, 2011.

Žižek, Slavoj, Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político, Buenos Aires, Paidós, 1998.

PINCHE AQUÍ

La colección *REVERSO* ⓐ *Historia crítica* tiene como objetivo ofrecer miradas alternativas sobre la historia. Tiene preferencia por los procesos sociales, políticos y culturales de las últimas décadas, pero también por aquellos que, pese a ser más remotos, sean objeto de debate y controversia en la actualidad. Recupera el ideal clásico de analizar el pasado para entender mejor el presente, pero aspira también a penetrar en el presente para desentrañar los relatos que desde él se construyen sobre el pasado.

La colección publica libros respaldados por una investigación rigurosa, pero atractivos para un grupo amplio de lectoras y lectores inquietos. No quiere glosas, redundancias, ni acomodo a los consensos historiográficos establecidos, sino ideas propias y atrevidas que miren de forma crítica la realidad. No aspira a construir ningún nuevo consenso sobre el pasado, sino a disentir con fundamento y a reproducir el disenso también en su interior.

REVERSO ⓐ *Historia crítica* concibe la historia en un sentido amplio y transdisciplinar muy alejado de las habituales divisiones burocráticas y corporativas del conocimiento. Quiere dar más voz a una nueva generación de autoras y autores que ya se están haciendo oír, pero también a quienes lo hicieron con voz propia en tiempos más monótonos.

Quiere ser, en definitiva, una forma rigurosa, ágil, plural, discrepante y crítica de mirar al pasado y al presente.